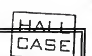

HW 2OWI K


HALL
CASE


VE
RI
TAS



ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE.

II. BD. I. ABTHEIL.





ENCYCLOPÄDISCHES
WÖRTERBUCH
DER
KRITISCHEN PHILOSOPHIE

ODER

VERSUCH EINER FASSLICHEN UND VOLLSTÄNDIGEN ERKLÄRUNG DER IN KANTS KRITISCHEN UND DOGMATISCHEN SCHRIFTEN ENTHALTENEN BEGRIFFE UND SÄTZE.

MIT

NACHRICHTEN, ERLÄUTERUNGEN UND VERGLEICHUNGEN AUS DER GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE BEGLEITET, UND ALPHABETISCH GEORDNET

VON

G. S. A. MELLIN,

MITINSPECTOR DER REFORMIRTEN KIRCHEN UND SCHULEN IN DER MAGDEBURGISCHEN INSPECTION UND ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE ZU MAGDEBURG.

ZWEITER BAND.

MIT KUPFERN.

JENA UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN,

1799.

ENCYCLOPÄDISCHES
WÖRTERBUCH
DER
KRITISCHEN PHILOSOPHIE

VON

G. S. A. MELLIN,

MITINSPECTOR DER REFORMIRTEN KIRCHEN UND SCHULEN IN DER MAGDEBURGISCHEN INSPECTION UND ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE ZU MAGDEBURG.

II. BAND. I. ABTHEIL.

MIT EINEM KUPFER.

JENA UND LEIPZIG,
BEI FRIEDRICH FROMMANN,
1799.



D.

Dämonologie,

daemonologia, démonologie. Die Art, fich das höchfte Wefen unter folchen Vorftellungen zu denken, die blofs Gefchöpfen von gröfsern Vermögen und Kräften, als der Menfch hat, zukommen. So denken fich z. B. die Koriaken den Schöpfer aller Dinge als ein Wefen, das die Sonne bewohnt, deren feurige Kugel ihnen als fein Pallaft und als der Thron des Beherrfchers der Welt vorkömmt. Sie glauben daher auch, er wohne in einem himmlifchen Feuer. Diefes Wefen, fagen fie, ift allgütig; es kann nicht fchaden; alles Gute, was hier auf Erden ift, kömmt von ihm. Aber es giebt auch ein böfes Wefen, das der Urheber alles Uebels ift, und mit dem allgütigen Wefen die Herrfchaft über die Natur theilt. Die Macht beider ift gleich; fo viel das eine fich mit dem Unglück der Menfchen befchäftigt, fo viel fucht das andere fie glücklich zu machen. Die Krankheiten, die Stürme, die Hungersnoth, alle Uebel find das Werk des böfen Wefens und die Werkzeuge feiner Rache (Leffep Reife von Kamtfchatka nach Frankreich. Riga 1791. 2. Th. S. 70.). Diefe beiden Wefen find nichts anders als Vorftellungen von Dämonen oder Wefen mit menfchlichen Vermögen und Kräften, nur in höherm Grade, als fie der Menfch hat. Das eine ift, wie ein guter Menfch, gütig, aber im höchften Grade, es kann gar nichts Uebels thun; das andere ift, wie ein böfer Menfch, feindfelig gefinnt, wieder im höchften Grade, es thut nichts als Uebels. Beide haben eine gleiche, aber alle

menſchlichen Kräfte übertreffende Macht; beide beſchäftigen ſich, wie Menſchen mit der Wohlfahrt der Menſchen. Dieſe höchſte Weſen ſind, nach dieſer Vorſtellung, nur dem Grade nach, aber nicht ſpecifiſch oder weſentlich von den Menſchen verſchieden. Sie haben nehmlich alles das an ſich, was Menſchen an ſich haben, nur in höherm Grade. Sie haben beide Verſtand, Neigungen, Bedürfniſſe; das gute Weſen wohnt in einem Pallaſt, im himmliſchen Feuer; ſie haben beide Kräfte, ſind beide thätig, nur alles im höhern Grade als der Menſch. Weſentlich hingegen oder ſpecifiſch wäre Gott von Menſchen verſchieden, wenn zwiſchen ihm und dem Menſchen eine eben ſolche Verſchiedenheit ſtatt fände, als z. B. zwiſchen der Pflanze und dem Mineral. Dieſe haben beide gewiſſe Eigenſchaften, die das andere nicht bloſs im geringern Grade, ſondern gar nicht hat. Das Mineral z. B. vegetirt nicht, oder hat kein Pflanzenleben, und die Pflanze iſt nicht ſchmelzbar und ſchieſst nicht in Cryſtallen an. Folglich iſt die Dämonologie eine anthropomorphiſtiſche Vorſtellungsart des höchſten Weſens, d. i. eine Verſinnlichung der reinen Vernunftidee Gott (U. 440. P. 246).

2. Das Wort Dämonologie iſt griechiſch und heiſst die Lehre vom Dämon, Dämon (δαίμων) aber heiſst nach Plato, Lactanz und Macrobius ſoviel als ein Weſen, das viel weiſs (δαήμων) oder einen groſsen Verſtand hat, ſ. Intelligenz. Man gebraucht daher das Wort Dämonologie gemeiniglich für die Lehre von höhern Weſen als der Menſch iſt, deren Eigenſchaften, weil man keine aus der Erfahrung kennt, man alle vom Menſchen hernimmt, nur den Grad derſelben ſteigert. Eine ſolche Dämonologie lehrte z. B. Cardan.

3. Wenn wir unſere Ideen vom Ueberſinnlichen bloſs auf den praktiſchen Gebrauch einſchränken, oder uns bloſs in praktiſcher Beziehung vorſtellen, ſo werden wir nicht in Dämonologie verfallen. Die Ideen vom Ueberſinnlichen ſind nehmlich die Vorſtel-

lungen, welche sich die Vernunft von gewissen Gegenständen macht, die gar nicht in die Sinne fallen können, z. B. von Gott, der Unsterblichkeit des menschlichen Geistes u. s. w. Die Absicht der Vernunft bei diesen ihren Vorstellungen oder Ideen ist gar nicht, eine Erkenntniss von diesen Gegenständen zu verschaffen, sondern der moralisch guten Gesinnung durch sie Leben zu geben, und die Sittlichkeit über den Rang eines blossen Hirngespinstes zu erheben. So ist die Vorstellung, dass es ein höchstes Wesen giebt, welches die moralisch gute Gesinnung von uns fordert, und unsere Wohlfahrt nach unsrer, auf der Befolgung seines Willens beruhenden, Würdigkeit glückselig zu werden einrichtet, nothwendig mit einer aufrichtigen Befolgung des Sittengesetzes verknüpft, weil diese ohne jene Vorstellung unmöglich unser aufrichtiger Zweck seyn könnte. So gehet also der Glaube an ein höchstes Wesen aus der Sittlichkeit des Menschen hervor, und wirkt zur Belebung derselben auf sie zurück. Das ist der praktische Gebrauch, oder die praktische Beziehung der Idee von Gott. Sie dient uns also nicht dazu, etwas Uebersinnliches, wie die Gottheit, zu erkennen, sondern das Moralischgute zu wollen und zu vollbringen (P. 247).

4. Wenn man auf diese Weise nicht einräumt, dass sich über dasjenige, was über die sinnliche Welt hinaus liegt, folglich auch über Gott, etwas, wäre es auch nur das Mindeste, bestimmen läfst, was unsre Erkenntniss erweiterte und uns über das Wesen Gottes belehrte; so findet auch keine anthropomorphistische Vorstellungsart von Gott, folglich auch keine Dämonologie statt. Man wird sich dann nicht etwa einen Verstand Gottes vorstellen, der wie der menschliche Verstand beschaffen ist, nur mehr umfassend, scharfsinniger, dessen Vorstellungen auch Gedanken, nur vollkommenere sind, auch in der Zeit auf einander folgen, nur nicht vergessen werden u. s. w.; oder den Willen Gottes etwa wie den menschlichen Willen, nur rein von sinnlichen Triebfedern, aber doch verbunden mit einer pathologischen Liebe, oder Liebe als Neigung zu

den vernünftigen Geschöpfen; folglich abhängig in Ansehung der Zufriedenheit, der Existenz der Gegenstände u. s. w. Hingegen maſst sich die Vernunft einmal an, Gott, nach einem dogmatischen Anthropomorphismus, zur Erweiterung unsers Wissens zu erkennen, und nicht bloſs nach einem symbolischen Anthropomorphismus, bloſs zum Behuf des Praktischen zu denken (s. Anthropomorphismus); so hat sie keine Grenzen mehr, und macht dann Gott zu einem bloſsen Dämon, oder Wesen, zwar mit sehr groſsen, aber doch menschlichen Vorstellungen und Kräften. Man sieht leicht, daſs wenn man einmal zugiebt, Gott habe einen solchen Vorstand und Willen, wie wir die unsrigen in ihrer Ausübung in der Erfahrung beobachten, man auch zugeben müsse, daſs er durch Begriffe denke, nach Grundsätzen wolle u. s. w., und daſs Gott auf diese Weise ganz vermenschlicht werde. Denn es kömmt alsdann nur darauf an, daſs man sein Nachdenken anstrenge, und sich einen vollkommenen Menschen, d. i. alle menschlichen Eigenschaften mit Verneinung ihrer Grenzen, oder in einem Grade, über welchen sich kein gröſserer angeben läſst, denke. Dann ist aber Gott immer nur der vollkommenste Dämon (U. 440. P. 247).

Die Dämonologie ist aber keines bestimmten Begriffs fähig; denn bekämen wir Kenntnisse von andern Wesen mit höhern und ganz andern Eigenschaften, als der Mensch hat, so würde auch der Begriff von Gott an Bestimmungen zunehmen, oder sich ganz verändern. So ist der Gott des Koriaken ein unvollkommnerer Dämon, als der Gott Muhammeds. Die Dämonologie entspringt nehmlich aus der physischen Teleologie oder Kenntniſs von den Zwecken der Naturdinge. Je vollkommener diese Teleologie, desto vollkommner ist auch die in ihr gegründete Dämonologie; aber die vollkommenste reicht dennoch nicht hin, uns eine Gotteserkenntniſs zu liefern, in der sich gar nichts anthropomorphistisches (Eigenschaften, die nur Geschöpfen zukommen) mischte, und die also nicht Dämonologie wäre (U. 414).

5. Man kann sich eine Grenzlinie denken, die das Feld solcher Vorstellungen, durch welche wir bloſs sinn-

liche, d. i. solche Gegenstände erkennen, die uns in die Sinne fallen, von dem Felde solcher Vorstellungen abgesondert, welche übersinnliche, d. i. solche Gegenstände vorstellen, die gar nicht in die Sinne fallen können, und für uns folglich nur in unsern Gedanken vorhanden sind, und auf deren Daseyn ausser unsern Gedanken wir nur schliessen, oder es vorauszusetzen irgend wodurch g nöthigt sind. Das letztere Feld unserer Vorstellungen ist über unsere Erkenntnisskräfte, wir können die Gegenstän e derselben zur Erweiterung unsrer Erfahrungserkenntniss und zum praktischen Gebrauch wohl denken, aber wir können sie nicht, zur Erweiterung unserer Erkenntniss im Felde des Uebersinnlichen, erkennen; weil uns ausser diesen unsern eigenen Vorstellungen nichts zur Erkenntniss der Gegenstände derselben gegeben ist. Was wir also hier erkennen, ist bloss unser ei ener Gedanke, aber kein Gegenstand ausser demselben. So ist die Vorstellung von Gott ein blosser Gedanke, der aus unsrer Vernunft entspringt, nehmlich der Gedanke von der absoluten oder oberften Ursache alles dessen, was existirt. Allein wenn ich diesen Vernunftgedanken (Idee) mir vorstelle, so kann ich zwar wissen, was ich mir denke; aber ich habe keinen Gegenstand, mit dem ich meinen Gedanken vergleiche, und den ich durch diesen meinen Gedanken erkennen kann. Wenn ich mir dagegen einen menschlichen Oberherrn denke, so hat dieser Gedanke einen Gegenstand, nehmlich an dem wirklichen Oberherrn, den wir in irgend einem Staate sehen, und mit dem wir unsern Begriff von ihm vergleichen, und so den Oberherrn dieses Staats dadurch erkennen können. Setze ich nun die Idee von Gott in das Feld solcher Vorstellungen, durch welche ich bloss sinnliche Vorstellungen erkenne, denke ich mir ihn z. B. als Oberherrn der Welt, so wird meine Gotteserkenntniss Dämonologie. Setze ich sie aber in das Feld der Ideen oder Vernunftgedanken, wo sie auch eigentlich zu Hause ist, und bilde ich mir dabei ein, dass ich durch sie einen übersinnlichen Gegenstand wirklich erkenne, so mache ich mir überschwengliche Begriffe von Gott, d. i. solche, die den Schein einer übersinnlichen Erkenntniss haben, durch die

aber nichts erkannt, sondern, wenn man sie zu begreifen glaubt, die Vernunft bloss verwirrt wird. Solche Begriffe sind z. B. die, dass Gott einen Verstand habe, der nicht denkt, sondern anschauet, einen Willen, der auf Gegenstände gerichtet ist, von deren Daseyn seine Zufriedenheit nicht im Mindesten abhängt, der ewig ist, d. i. eine Dauer hat, die nicht in der Zeit vorgestellt werden kann, welche doch für uns das einzige Mittel ist, uns eine Dauer vorzustellen. Alle diese Begriffe sind nur zur Ausübung des moralischen Gesetzes zu gebrauchen, übrigens aber nicht dazu, uns eine Erkenntniss Gottes zu verschaffen, welche für unsern Verstand unmöglich ist. Wer aber dennoch durch sie Gott begreifen will, dem geht es wie Jacob Böhmen, der vorgab, die ewige göttliche Natur tief und gründlich erforscht zu haben; eine solche fanatische Vorstellungsart, d. i. überschwengliche oder vermeintliche übersinnliche Erkenntniss des höchsten Wesens nennt man Theosophie (U. 440. P. 247. f. M. II, 356).

Kant. Critik der Urtheilskraft II. Th. §. 85. S. 414. §. 89. S. 440.

Dess. Critik der prakt. Vern. I. Th. II. B. Hauptst. VII. *** S. 246 ff.

Darstellung.

Hypotypose, Versinnlichung, *exhibitio*, *subjectio sub adspectum*, *exhibition*. Das Geschäft der Urtheilskraft, demjenigen Begriff, den sie zur Erkenntniss gebrauchen will, eine ihm correspondirende Anschauung zur Seite zu stellen. Man nennt diese Darstellung, wenn der darzustellende Begriff ein reiner Raum - oder Zeitbegriff ist, die Construction, z. B. die Darstellung eines Triangels ist die Construction desselben, s. Acroamatisch und Construiren (U. XLIX).

2. Die Darstellung eines Begriffs kann geschehen, entweder

a) durch unſere eigene Einbildungskraft, wie in der Kunſt, wenn wir einen vorhergefaſsten Begriff von einem Gegenſtande, der für uns Zweck iſt, realiſiren, z. B. wenn der Bildhauer ſein Ideal der Venus in Marmor darſtellt; oder

b) durch die Natur, in der Technik derſelben, wenn wir ihr unſern Begriff von Zweck, zur Beurtheilung ihres Products unterlegen, z. B. bei organiſirten Cörpern. So iſt die künſtliche Stellung der Blätter am Stängel und an den Zweigen der Gewächſe die Darſtellung des Zwecks der Pflanzenblätter, daſs ſie nehmlich durch Einſaugung des Thaues, welcher von der Erde aufſteigt, durch die unzähligen kleinen Röhrchen ihrer untern Seite, die Pflanze mit ernähren ſollen. Darum ſind die Blätter der Pflanzen mit vieler Kunſt und Ordnung ſo geſtellt, daſs die unmittelbar vorhergehenden niemals die folgenden bedecken (U. XLIX).

3. Zur Darſtellung in der Technik der Natur (2, b.) gehört die Naturſchönheit. Dieſe iſt Darſtellung des Begriffs der formalen, bloſs ſubjectiven Zweckmäſsigkeit, die wir durch den Geſchmack (äſthetiſch, vermittelſt des Gefühls der Luſt) beurtheilen. Eine Naturſchönheit iſt nehmlich ein ſchönes Ding in der Natur. Die Zweckmäſsigkeit in der Natur beſteht in der Vorſtellung, daſs alle ihre, noch ſo mannichfaltigen, uns durch die Erfahrung bekannt werdenden (empiriſchen) Geſetze zu einem Begriff zuſammenſtimmen, der den Grund ihres Daſeyns enthält, und der Naturzweck genannt wird. Einen ſolchen beſtimmten Zweck hat nun entweder ein Verſtand wirklich bei einem Naturdinge gehabt, dann heiſst die Zweckmäſsigkeit der Natur die reale oder materiale; oder es ſtimmt doch alles ſo zuſammen, als wenn dabei ein Zweck geweſen wäre, ohne daſs ein Verſtand dabei wirklich einen beſtimmten Zweck gehabt hat, dann heiſst die Zweckmäſsigkeit der Natur die ideale oder formale.

Die formale Zweckmäſsigkeit iſt nun wieder entweder von der Art, daſs das Naturding wirklich zu ei-

nem beſtimmten Zweck dienlich iſt, ohne daſs ein Verſtand dieſen Zweck beabſichtiget hat, dann iſt es eine objective formale Zweckmäſsigkeit der Natur; oder es iſt nicht zu einem beſtimmten Zweck dienlich, ſondern es iſt an dem Gegenſtande alles nur ſo, als ſtimmte es zu einem, nicht anzugebenden Zwecke zuſammen, dann iſt der Gegenſtand bloſs zweckmäſsig für mein Erkenntniſsvermögen zur Auffaſſung deſſelben für die Anſchauung, welches die ſubjective formale Zweckmäſsigkeit iſt. Ein Naturding wird nun ſchön genannt, wenn dieſe ſubjective formale Zweckmäſsigkeit nicht durch den Verſtand gedacht, ſondern an dem Gegenſtande angeſchauet wird. Folglich iſt ein ſchönes Ding, als ſolches, die Darſtellung des Begriffs der ſubjectiven formalen Zweckmäſsigkeit, oder es iſt, als hätte eine Urtheilskraft das Naturding zu einem nicht anzugebenden Zweck eingerichtet, wodurch es zweckmäſsig für unſere Gemüthskräfte (Einbildungskraft und Verſtand) zur Auffaſſung (Apprehenſion) deſſelben wird. Das Vermögen der Urtheilskraft, dieſe Darſtellung als ſolche zu betrachten, heiſst der Geſchmack, und dieſe Beurtheilung geſchieht nicht logiſch, durch Begriffe, vermittelſt des Verſtandes, ſonſt wäre dieſe formale Zweckmäſsigkeit objectiv und nicht ſubjectiv; ſondern ſie geſchieht äſthetiſch, durch Gefühle, vermittelſt der Vergleichung des Gegenſtandes mit dem Gefühl der Luſt, welche Vergleichung die Contemplation heiſst (U. L).

4. Zur Darſtellung in der Technik der Natur (2, b.) gehört auch der Naturzweck. Er iſt Darſtellung des Begriffs der realen objectiven Zweckmäſsigkeit, die wir durch den Verſtand und die Vernunft (logiſch, nach Begriffen beſtimmter Zwecke) beurtheilen. Ein Naturzweck iſt nehmlich ein Ding in der Natur, bei welchem ein Verſtand vorausgeſetzt wird, der, vor der Hervorbringung deſſelben, den Begriff dieſes Dinges gehabt, und bei derſelben die Realiſirung dieſes Begriffs, durch die Exiſtenz dieſes Dinges, wirklich beabſichtiget hat. Die wunderbare Ordnung in der Stellung der Blät-

ter an den Pflanzen (2, b.) iſt z. B. ein Naturzweck, denn dieſe Ordnung ſtellt mir die Abſicht dar, daſs jedes Blatt etwas zur Ernährung des ganzen Baums beitragen ſoll, weswegen wir eben jene Ordnung abſichtlich nennen. Folglich wird ein Naturding alsdann zweckmäſsig genannt, wenn die objective reale Zweckmäſsigkeit als Grund einer Beſchaffenheit durch den Verſtand gedacht wird, die wir in dem Dinge anſchauen. So iſt alſo ein zweckmäſsiges Ding, als ſolches, die Darſtellung des Begriffs der realen objectiven Zweckmäſsigkeit, oder wir ſtellen uns vor, daſs eine Urtheilskraft das Naturding wirklich abſichtlich ſo eingerichtet hat, weil daſſelbe ihr Zweck war. Das Vermögen aber, dieſe Darſtellung der realen objectiven Zweckmäſsigkeit zu beurtheilen, iſt Verſtand und Vernunft (die logiſche Urtheilskraft), und dieſe Beurtheilung geſchieht logiſch, durch Begriffe (U. L. M. II. 436).

5. Alle Darſtellung, als Verſinnlichung eines Begriffs *a priori*, iſt zwiefach, entweder

a) ſchematiſch (ſ. Schema), wenn die Darſtellung *a priori* iſt, und ein Verſtandesbegriff dadurch verſinnlicht wird. Der Begriff eines Triangels iſt ein Verſtandesbegriff, und die Darſtellung deſſelben durch die mathematiſche Conſtruction iſt ſchematiſch, ſ. Acroamatiſch, 1. So iſt die Vorſtellung des Daſeyns in einer beſtimmten Zeit die ſchematiſche Darſtellung (das Schema), oder Verſinnlichnng desjenigen Stammbegriffs des reinen Verſtandes, welcher die Wirklichkeit heiſst; — oder die Darſtellung iſt

b) ſymboliſch (ſ. Symbol), wenn die Darſtellung, ſie ſei nun *a priori* oder *a poſteriori*, einen Vernunftbegriff verſinnlicht. Ein Vernunftbegriff, oder eine Idee, iſt aber ein ſolcher Begriff, dem keine ſinnliche Anſchauung vollkommen angemeſſen ſeyn kann, z. B. die Begriffe Gott, Recht, Tugend. Folglich kann es keine eigentliche Darſtellung derſelben geben. Man legt dieſen Begriffen daher eine Darſtellung unter, die eigent-

lich, dem Inhalt nach, etwas anders darstellt; allein, der Form nach, gleicht sie doch einem Schema des Vernunftbegriffs. Die Urtheilskraft verfährt hier nur eben so, wie beim Schematisiren, sie kann aber kein Schema hervorbringen, folglich ist die Anschauung, die sie, durch die Reflexion (das Bestreben, zu einem Begriff das sinnliche Bild *a priori* oder das Schema zu finden), dem Vernunftbegriff unterlegt, nicht das wirkliche Schema desselben, sondern die Art des Verfahrens der Urtheilskraft hierbei kömmt nur mit ihrem Verfahren beim Schematisiren überein. Die Anschauung eines Vernunftbegriffs ist also nur das Analogon eines Schema, und heisst Symbol. So wird die Idee oder der Vernunftbegriff eines monarchischen Staats, der durch solche Gesetze regiert wird, welche das Volk selbst gegeben hat, oder von denen doch vorausgesetzt werden kann, dass sie das Volk würde gegeben haben, durch einen beseelten Cörper dargestellt, dessen Seele jene Volksgesetze sind. Nicht als wenn jener monarchische Staat wirklich ein solcher beseelter Cörper wäre, in welchem Falle diese Darstellung auch nicht einmal schematisch, sondern real seyn würde. Eine schematische Vorstellung ist nehmlich nur das Product der Einbildungskraft in ihrem Bestreben dem Begriff sein Bild zu verschaffen, nicht der physische Gegenstand des Begriffs selbst, wie z. B. beim Zweck. Der beseelte Cörper ist das Symbol jenes Saats; weil jener Staat eben so wenig als ein beseelter Cörper bloss mechanisch bewegt wird. Es ist eine Analogie zwischen dem Begriff eines beseelten Cörpers und der Darstellung desselben in der Natur, und zwischen dem Begriff eines durch Volksgesetze regierten monarchischen Staats und der Darstellung desselben. Die Regel, wornach die Urtheilskraft verfährt, um sich beides durch die Einbildungskraft darzustellen, ist dieselbe, aber zwischen dem beseelten Cörper und dem monarchischen Staat ist weiter keine Aehnlichkeit, daher ist der beseelte Cörper nicht die wirkliche, sondern nur symbolische Darstellung jenes monarchischen Staats, s. Analogie, 24 (U. 255. M. II, 773).

6. Baumgarten setzt (Metaphys. §. 460.), wie andere neuere Logiker, die symbolische Erkenntniss der

anſchauenden (intuitiven) entgegen, und meint, bei der letztern wäre die Vorſtellung der bezeichneten Sache, bei der erſtern die Vorſtellung des Zeichens. Allein die **ſymboliſche Art**, ſich etwas vorzuſtellen, iſt die eine Art der Anſchauung, und die **ſchematiſche** iſt die andere. Beide ſind **Darſtellungen**. Sie ſind aber von **Charakterismen** wohl zu unterſcheiden, welche ſolche ſinnliche Zeichen ſind, die Begriffe **bezeichnen**, und gar nichts zu der Anſchauung des Gegenſtandes enthalten, ſondern bloſs zu einem Mittel der Erinnerung an die Begriffe dienen, z. B. Worte, algebraiſche und mimiſche Zeichen und dergl. Die **Conſtructionen** der Algebra ſind folglich wohl ſymboliſch, denn ſie geſchehen den ſchematiſchen Conſtructionen der Geometrie analog (C. 745); aber die **Zeichen** der Algebra ſind keine Darſtellungen der Begriffe, die ſie begleiten, ſondern bloſse Bezeichnungen, die dem Gedächtniſſe zu Hülfe kommen, und dazu dienen, die Begriffe, die ſie bezeichnen, aus dem Gedächtniſſe wieder hervorzuholen (**zu reproduciren**), ſ. **Conſtruiren**. Die Vorſtellungsart der Algebra durch ihre Zeichen iſt folglich nicht **ſymboliſch**, denn ſie haben weder der Materie noch der Form nach etwas mit der bezeichneten Sache gemein; obwohl die Conſtruction ſelbſt oder die Verfahrungsart mit dieſen Zeichen **ſymboliſch** iſt, indem z. B. das Trennen, Verbinden u. ſ. w. der diſcreten Gröſsen allgemein, d. i. nach der von der **Vernunft** geforderten abſoluten Vollſtändigkeit, dargeſtellt werden ſoll (U. 755. ſ. M. II, 774.)

7. Alle Anſchauungen, durch die man Begriffe *a priori* darſtellt, ſind alſo entweder **Schemate** oder **Symbole**. Die **Schemate** ſtellen den Begriff **demonſtrativ** dar, d. i. ſie geben den Gegenſtand ſelbſt in der Anſchauung, die **Symbole** aber ſtellen den Begriff vermittelſt einer Analogie dar, zu welcher man ſich auch empiriſcher Anſchauungen bedient, d. i. es wird ein ganz anderer Begriff eben ſo in der Anſchauung dargeſtellt, wie der Vernunftbegriff dargeſtellt werden müſste, wenn es möglich wäre, deſſen Darſtellung eben darum **ſymboliſch** heiſst. Die Wörter **Grund** (Baſis), woraus **flieſ-**

ſen (folgen), u. ſ. w. bezeichnen ſolche ſymboliſche Darſtellungen, ſ. Symbol Der Grund iſt z. B. das, worauf etwas gebauet wird; die Verbindung zwiſchen dem, was gebauet wird, und dem, worauf es gebauet wird, iſt der Verbindung zwiſchen dem Erkenntniſſe, welches aus einem andern Erkenntniſſe gefolgert wird, und dem letztern Erkenntniſſe ähnlich; das letztere iſt gleichſam die Baſis des erſtern. Ich ſchaue alſo in der Vorſtellung, welche den Ausdruck: Grund, bezeichnet, zwar nicht das Erkenntniſs ſelbſt, aus dem ein anderes Erkenntniſs erkannt wird, geradezu (direct) an; aber ich ſchaue auf eben die Art den Begriff des Grundes eines Gebäudes in der ſinnlichen Darſtellung deſſelben an, als ich den Erkenntniſsgrund eines Erkenntniſſes anſchauen würde, wenn eine Anſchauung dieſes Vernunftbegriffs möglich wäre. Wenn man eine bloſse Vorſtellungsart ſchon Erkenntniſs nennen darf (welches, wenn ſie ein Princip nicht der theoretiſchen Beſtimmung des Gegenſtandes iſt, von dem, was er an ſich ſeyn mag, ſondern der praktiſchen, was die Idee von ihm für uns und den zweckmäſsigen Gebrauch derſelben ſeyn ſoll, wohl erlaubt iſt), ſo iſt alle unſere Erkenntniſs Gottes bloſs ſymboliſch; und derjenige, welcher Verſtand Wille u. ſ. w. Gottes für ſchematiſche Vorſtellungen gewiſſer Eigenſchaften Gottes nimmt, geräth in den Anthropomorphismus, und bekommt Dämonologie ſtatt ſymboliſcher Gotteserkenntniſs, ſ. Dämonologie (U. 256. ff. M. II, 775).

Darſtellungsvermögen,

Anſchauungsvermögen, Einbildungskraft, Bildungsvermögen.

Wenn unſere Sinne Eindrücke erhalten, es ſei nun der äuſsere Sinn, durch äuſsere Gegenſtände, oder der innere Sinn, durch unſere ſelbſtgewirkten Vorſtellungen, ſo haben wir ein Vermögen, dieſe Eindrücke aufzufaſſen (der Sinnlichkeit) und zu einem Ganzen zuſammenzuſetzen. Das Ganze nehmlich, was dieſes Vermögen liefert, iſt eine Anſchauung, oder in Beziehung auf

den Begriff, durch welchen ſich der Verſtand daſſelbe denkt, die **Darſtellung** deſſelben. Wenn ich jetzt einen Garten vor mir ſehe, ſo iſt dieſer Gegenſtand durch eine Kraft in mir gewirkt worden, welche die **Darſtellungskraft** heiſst, als Naturanlage aber zu dieſer Aeuſserung, das **Darſtellungsvermögen**. Aber dieſen Garten hätte meine Darſtellungskraft nicht hinzaubern können, wenn nicht etwas in dem Gegenſtande wäre, das durch Affection meiner äuſsern Sinne die Darſtellung des Gartens, den ich mit meinen Augen ſehe, möglich gemacht hätte. Die Fähigkeit ſolcher Affectionen, oder ſinnliche Eindrücke von etwas zu erhalten, das wir als Stoff des Gegenſtandes empfinden, iſt die **Sinnlichkeit**. Die Anſchauung, welche durch die Darſtellungskraft entſtehet, und macht, daſs ich den ſinnlichen Gegenſtand vor mir habe, hat immer eine Geſtalt, wenn ſie entweder in dem äuſsern Sinne vorgeſtellt wird, oder doch als ein äuſserer Gegenſtand im innern Sinne wieder ſo dargeſtellt wird, wie ſie ſchon im äuſsern Sinne vorhanden war. Da nun das Darſtellungsvermögen dieſe Geſtalt durch ſeine Verknüpfung (Syntheſis) der Eindrücke erzeugt oder bildet, ſo kann es auch das **Bildungsvermögen** genannt werden. Es iſt ein und daſſelbe Vermögen, welches macht, daſs wir die Gegenſtände, die uns in die Sinne fallen, in Geſtalten vor uns haben, und daſs wir uns dieſe Geſtalten auch dann, wenn die Gegenſtände uns nicht gegenwärtig ſind, vorſtellen können. Das Vermögen, welches das letztere bewirkt, nennt man gewöhnlich die **Einbildungskraft** (U. 132. 146).

2. Das Darſtellungsvermögen gehört zum Theil zur Sinnlichkeit, denn dieſe muſs den Stoff zum auffaſſen und zuſammenſetzen empfangen, und von dieſer Seite iſt alſo das Bildungsvermögen eine bloſse Fähigkeit oder Empfänglichkeit (Receptivität). Aber es gehört auch zum Verſtande, denn es muſs doch den Stoff ſelbſtthätig auffaſſen und zuſammenſetzen, und von dieſer Seite iſt es ein eigentliches Vermögen (eine Spontaneität). Wenn ich z. B. einen Menſchen ſehen ſoll, ſo

muss mein Sinn des Gesichts von dem Gegenstand afficirt werden, den ich nachher als Mensch anschaue. Es ist nehmlich in dem Gegenstande etwas, das meinen Sinn afficirt und Empfindung bewirkt, noch ehe ich die Gestalt vor mir habe, welche macht, dass ich den Gegenstand Mensch nenne. Das Darstellungsvermögen verhält sich also hier leidend, oder empfängt bloss die Eindrücke, welche Empfindungen genannt werden, und die Materie des Gegenstandes liefern. Dann aber fängt es an, diese Empfindungen selbstthätig zusammenzusetzen, und daraus die Gestalt zu formen, um derentwillen wir das Ganze Mensch nennen. Kant nennt das Darstellungsvermögen, in so ferne es diese Gestalten aus sinnlichen Eindrücken hervorbringt, indem die reine Sinnlichkeit (ein Zweig des Darstellungsvermögens) aus sich selbst die Vorstellungen der Ausdehnung oder des Raums erzeugt und hinzuthut, die productive Einbildungskraft. Hingegen nennt er das Darstellungsvermögen, in so fern es die Gestalten bloss im innern Sinne wieder darstellt, wenn die Gegenstände in dem Augenblick dieser Darstellung den äussern Sinn nicht mehr afficiren, oder ehemals gehabte Eindrücke reproducirt, die reproductive Einbildungskraft, oder auch das Reproductionsvermögen (O. 71.)

3. Da es bei dem Darstellungsvermögen alles aufs Bilden ankömmt, so kann man dasselbe eintheilen in das

a. Bildungsvermögen;
b. Nachbildungsvermögen;
c. Vorbildungsvermögen;
d. Einbildungsvermögen;
e. Ausbildungsvermögen;

Kant hat diese Vermögen in einem bereits (Apperception, 8) angeführten Manuscript, über pragmatische Anthropologie, in vorstehender Ordnung aufgeführt, erklärt und mit Beyspielen erläutert, welches ich hier zur Vergrösserung des Werths dieses Artikels benutzen will.

a. Das Bildungsvermögen ist dasjenige Vermögen, welches die Empfindung erhält, auffasset und zusam-

menſetzt. C. C. E. Schmid (Empiriſche Pſychologie II. Th. §. XXX.) ſagt richtig: die Sinnlichkeit iſt theils Empfindungsvermögen (oder die Fähigkeit, die ſinnlichen Eindrücke zu empfangen, d. i. zu empfinden), theils Anſchauungs- oder Bildungsvermögen. Und Kant ſagt (a. a. O.): man weiſs, daſs die Empfindung von der Bildung muſs unterſchieden werden. Ein Mahler weiſs, wie viel Mühe es ihm koſtet, aus den auf ihn gemachten Eindrücken ein Ganzes (Bild) zu machen. Eine bloſse Menge von Eindrücken auf die Sinnlichkeit giebt noch kein Bild, keinen Gegenſtand. Das Gemüth muſs ein Vermögen haben, aus den verglichenen und zuſammengefaſsten Eindrücken gleichſam ein Bild *à la Moſaique* zu machen.

b. Das Nachbildungsvermögen, die Phantaſie, Imagination, Dichtungsgabe, Dichtungskraft iſt dasjenige Vermögen, welches aus dem durch die Sinne gegebenen Stoff, oder gewiſſen Empfindungen, neue Bilder zuſammenſetzt, und dieſe als reelle Gegenſtände darſtellt (O. 71). Man weiſs, ſagt Kant (a. a. O.), daſs im Bette, bei geſchloſſenen Augen, uns gewöhnlich die Bilder vorkommen, die wir bei Tage gehabt haben, ſ. Nachbildungsvermögen.

c. Das Vorbildungsvermögen iſt dasjenige Vermögen, wodurch wir uns einen Gegenſtand, der uns in die Sinne fallen wird, noch ehe er gegenwärtig iſt, aus den uns gegebenen Datis, im innern Sinn darſtellen. Dieſes Vermögen haben ſogar die Hunde. Wenn der Jäger die Kuppel hervorbringt, ſo freuen ſich die Hunde, daſs ſie auf die Jagd gehen werden, ſ. Vorbildungsvermögen.

d. Das Einbildungsvermögen iſt dasjenige Vermögen, wodurch wir uns eine Vorſtellung von dem machen, was nicht in den Sinnen war, und eine Einbildung, oder Anſchauung der Einbildungskraft heiſst. Sie iſt das Vermögen, durch welches die Ideale vorgeſtellt werden. Wir copiren aber doch immer die Data der Sinne, denn ganz vollkommene Ideale können wir uns nicht einbilden. Z. B.

es wollte Jemand eine ganz neue Art Häuſer erfinden, ſo müſste er doch Farbe u. a. m. beibehalteu. Aus der Einbildung kann man ſich eine Vorbildung machen auf die Zukunft, z. B. die Schrecken des Todes. Es iſt nicht gut, daſs man in der Philoſophie die Einbildung mit der Nachbildung vermiſcht. Der gemeine Sprachgebrauch unterſcheidet ſchon die Sache, ſo wie wir ſie unterſchieden haben. Zur Einbildung wird immer Erdichtung erfordert, ſie nimmt nur die Materialien aus den Sinnen. Uebrigens nennt man auch das ganze Darſtellungsvermögen das Einbildungsvermögen, ſ. Einbildungsvermögen.

e. Das Ausbildungsvermögen iſt in dem angeführten Manuſcript vermuthlich durch die Schuld des Nachſchreibers nicht erklärt. Es iſt dasjenige Vermögen, wodurch wir eine Vorſtellung deſſen, was in den Sinnen war, ausführlicher darſtellen, als wir es wahrgenommen haben.

Kant. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 30. S. 132 — 35 S. 146.

Originalideen über die empir. Anthrop. §. 241 — 243. S. 71.

Daſeyn.

Exiſtenz, Wirklichkeit, οὐσία, *exiſtentia, actualitas, existence.* Diejenige Beſchaffenheit einer Vorſtellung, daſs ſie mit den materialen Empfindungen der Erfahrung (der Empfindung) zuſammenhängt, oder ihren Sitz in der Empfindung hat. Z. B. die Exiſtenz oder das Daſeyn der Stadt Berlin beſtehet darin, daſs ſie nicht bloſs mein Gedanke iſt, daſs dieſe Vorſtellung ihren Sitz nicht bloſs in meinem Verſtande hat; ſondern daſs alle die Merkmale, die ich mir in dem Begriff der Stadt Berlin vereinigt denke, auſser meinen Gedanken daran, einen Gegenſtand haben, der empfunden werden kann, der von mir oder von irgend einem andern Weſen in dieſer Verknüpfung wahrgenommen werden kann (C. 667).

2. Nach Kant (C. 106.) iſt der Begriff des Daſeyns und Nichtſeyns eine Kategorie oder ein Stammbegriff des reinen Verſtandes. Was hierunter zu verſtehen iſt, wird ſich ergeben, wenn wir unſre Aufmerkſamkeit vorher auf eine Beſchaffenheit gewiſſer Urtheile richten. Es giebt Urtheile, welche aſſertoriſche genannt werden, in welchen nehmlich das Bejahen oder Verneinen des Prädicats als wirklich, oder wahr betrachtet wird (C. 100). Man kann nehmlich ſtatt des Bindewörtchens iſt in den Urtheilen auch folgende drei Arten von Bindeformeln ſetzen:

a. iſt möglich oder kann ſeyn;
b. iſt wirklich oder exiſtirt;
c. iſt nothwendig oder muſs ſeyn.

Und ſo auch in Abſicht auf das Verneinen:

α. iſt nicht möglich oder kann nicht ſeyn;
β. iſt nicht wirklich oder exiſtirt nicht;
γ. iſt nicht nothwendig oder muſs nicht ſeyn.

Diejenige Beſchaffenheit eines Urtheils nun, daſs man eine von dieſen drei Bindeformeln ſtatt des bloſsen iſt ſetzen kann, heiſst die Modalität des Urtheils. Hat nun ein Urtheil die Modalität b oder β, ſo heiſst daſſelbe aſſertoriſch, z. B. der Stein iſt ſchwer, heiſst ſo viel, als, der Stein iſt als ſchwer wirklich, oder der Stein exiſtirt mit der Eigenſchaft der Schwere. Das aſſertoriſche Urtheil ſagt alſo logiſche Wirklichkeit oder Wahrheit aus, und zeigt an, daſs der Satz mit dem Verſtande nach deſſen Geſetzen ſchon verbunden iſt. Es iſt z. B. ein Geſetz des Verſtandes, daſs alles ſeinen zureichenden Grund haben müſſe, d. h. daſs von allem, was der Verſtand denkt, aus etwas Anderm vollſtändig erkannt werden müſſe, warum er es denkt, welches Andere der Grund heiſst. Folglich muſs auch die Verknüpfung zwiſchen Prädicat und Subject ihren zureichenden Grund haben, ſonſt widerſpräche ſie jenem Geſetze des Verſtandes. Die logiſche Wirklichkeit oder Wahrheit beſtehet nun darin, daſs die Verknüpfung

zwischen Prädicat und Subject von dem Verstande nach dem angeführten Gesetze desselben schon geschehen ist, und nicht etwa geschehen kann, oder gar geschehen muss. Kant giebt ein Beispiel hierzu, welches ich hier erläutern will. Ein Vernunftschluss heisst hypothetisch oder bedingt, wenn der Obersatz ein hypothetischer oder bedingter d. i. solcher Satz ist, der aus zwei Sätzen bestehet, von denen der eine die Bedingung, der andere die Aussage angiebt, z. B.

	die Bedingung	die Aussage
Obersatz:	Wenn A, B ist;	so ist C, D.
Untersatz:	Nun ist A, B;	
Schlussatz:	Folglich ist auch C, D.	

Die Bedingung nennt man auch das Antecedens, und die Aussage, die Consequenz. Das Antecedens kömmt aber sowohl im Obersatze als im Untersatze vor, nur mit dem Unterschiede, dass es im Obersatze ein problematischer Satz ist.

Wenn A, B ist

heisst nehmlich so viel als, es ist die Verknüpfung zwischen B und A von dem Verstande noch nicht geschehen, sondern A ist als B möglich;

A kann das Prädicat B haben;
A kann B seyn.

Im Untersatze kömmt aber das Antecedens assertorisch vor, A ist B, welches so viel heisst, als:

A ist als B wirklich;
A hat wirklich das Prädicat B;
A existirt als B.

Wir sehen hier zugleich, worin der Unterschied zwischen einem problematischen und assertorischen Urtheile bestehet. Der Inhalt ist in beiden Urtheilen derselbe, in beiden wird das Prädicat dem Subject A beigelegt; allein das Bindewörtchen ist hat in beiden einen verschiedenen Werth, in dem problematischen Urtheile nehmlich wird das Bejahen oder Verneinen

als beliebig, in dem aſſertoriſchen Urtheile als wirklich geſchehend betrachtet. Folglich betrifft die Modalität des Urtheils nicht etwas im Inhalt des Urtheils, ſondern etwas in dem Urtheilenden, nehmlich wie er ſich das Urtheil denkt (Lambert Architectonik §. 232. Deſſ. Organon. Dian. §. 263. ff. Kieſewetter Logik. §. 233. ff. — C. 101.)

3. Wir ſehen hieraus, daſs im aſſertoriſchen Urtheil Subject und Prädicat eigentlich durch einen Begriff mit einander verbunden werden, der verſteckt im Bindewörtchen iſt liegt, und von dem das Bindewörtchen die beſondere Beſchaffenheit bekömmt, vermöge der das Urtheil eben ein aſſertoriſches Urtheil genannt wird. Und dieſer Begriff iſt der Begriff der Wirklichkeit, weswegen wir eben ſtatt iſt ſetzen können, iſt wirklich, nehmlich das Prädicat gilt wirklich vom Subject, oder das Subject wird wirklich mit dem Prädicat gedacht. Der Stein iſt wirklich ſchwer. In dieſem Begriff der Wirklichkeit laſſen ſich aber eigentlich keine Merkmale weiter unterſcheiden, es iſt allen Künſten der Logik unmöglich, ihn zu analyſiren, oder in einfachere Vorſtellungen aufzulöſen, die in ihm gedacht würden. Lambert ſagt daher ſchon (Organon, Aleth. §. 24): „der Begriff der Exiſtenz ſcheint unter allen ſchlechterdings klaren Begriffen der einfachſte zu ſeyn, weil er nicht nur nicht aus mehrern innern Merkmalen beſtehet, ſondern auch nicht einmal Grade hat, wodurch etwas exiſtirender ſeyn könnte, als etwas anderes;“ und: „das Einfache in dem Begriffe der Exiſtenz empfinden wir allerdings klar, können es aber nicht anders als durch ſolche Worte anzeigen, die weiter nichts als *Synonyma* (ſinnverwandte Wörter) von dem Wort Exiſtenz ſind, oder dieſen Begriff ſchon vorausſetzen. Bei ſo gar einfachen Begriffen ſind die Cirkel im Definiren nicht wohl zu vermeiden.“ Kant ſagt eben ſo: Daſeyn hat noch Niemand anders als durch offenbare Tautologie erklären können, wenn man ſeine Definition lediglich aus dem reinen Verſtande ſchöpfen wollte (C. 302). Wir ſehen hieraus, der Begriff der Exiſtenz oder des Daſeyns dient zwar zum verbinden, er ſelbſt aber iſt einfach. Wir ſehen ferner, er iſt

zum assertorischen Urtheilen nothwendig und unentbehrlich, ohne ihn könnten wir gar nicht ein Prädicat als schon mit dem Subject verbunden denken; er ist der Begriff, der diese Verknüpfung möglich macht, also muss die Anlage zu demselben in dem Verstande selbst liegen, und er kann nicht aus der Erfahrung entsprungen seyn. Ein Begriff nehmlich, der zum Wesen des Denkens unentbehrlich ist, kann nicht für das Denken zufällig seyn, was aber nothwendig ist, das muss *a priori* seyn, und aus dem Erkenntnissvermögen selbst entspringen. Dazu kömmt, dass die Verknüpfung in jedem allgemeingültigen Urtheil Nothwendigkeit hat, folglich auch der Begriff, durch welchen eben die Verknüpfung geschieht, so auch hier. Wenn ich sage, der Stein ist schwer, so behaupte ich damit nicht, dass ich ihn zufällig so denke, dass die geschehene Verknüpfung zwischen Prädicat und Subject in meinem Bewusstseyn allein gedacht werde, sondern dass sie in einem Bewusstseyn überhaupt, d. i. nothwendig und allgemein in jedem denkenden Subject vorgestellt werden muss.

4. Ein solcher einfacher, aus der Anlage des Verstandes beim Geschäft des Urtheilens hervorgehender Begriff, der die Verknüpfung zwischen Prädicat und Subject möglich macht, heisst nun Kategorie oder Stammbegriff des reinen Verstandes. Folglich ist der Begriff der Wirklichkeit oder des Daseyns eine solche Kategorie. Aber eben dieselbe selbstthätige Kraftäusserung (Function) des Verstandes, wodurch zwei Begriffe in einem Urtheile mit einander zu einer einzigen Vorstellung verknüpft werden, macht auch, dass alle aus den einzelnen Eindrücken entstehenden Empfindungen zu einer einzigen Vorstellung mit einander verknüpft werden, welche die Anschauung heisst, s. Anschauung. Wenn wir daher jetzt ein Haus vor uns sehen, so hat der Verstand schon gewirkt, und eine Verknüpfung (Synthesis) unzähliger Empfindungen des empirischen Mannichfaltigen bewirkt. Wir können daher in diesen Anschauungen mehrere Einheiten wahrnehmen, weil der Verstand durch sie die

Verknüpfung des empirischen Mannichfaltigen hervorgebracht, und sie also in den Gegenstand hinein gelegt hat, z. B. das Haus hat eine Gröfse, Beschaffenheit, Ursache, Wirklichkeit u. s. w. lauter Einheiten, durch die das Mannichfaltige des Hauses zu einem Gegenstande verknüpft gedacht wird. Wenn wir also eine Anschauung, z. B. eines Hauses, haben, so giebt der Verstand den verschiedenen Empfindungen in dieser Anschauung dadurch Einheit, dass nur durch diese Anschauung das Angeschauete sich als ein vorhandener oder existirender Gegenstand, d. i. als ein solcher, der nicht blofs gedacht, sondern empfunden wird, darstellt. Derselbe Verstand also, der die logische Form eines assertorischen Urtheils zu Stande bringt, bringt auch in eine seiner Vorstellungen einen transscendentalen Inhalt, d. h. legt die verknüpfende einfache Vorstellung der Wirklichkeit in manches, was er denkt, vermittelst der Operation des Denkens selbst. Dieses letzte thut der Verstand nehmlich durch dieselbe Handlung, durch welche er das assertorische Urtheil hervorbringt. Diejenige Operation des Verstandes, wodurch er in das Mannichfaltige der Anschauung diejenige Einheit bringt, durch welche der Gegenstand derselben als existirend erkannt wird, und diejenige, durch welche zwei Begriffe zu der Einheit verbunden werden, vermittelst welcher sie als wirklich mit einander verknüpft gedacht werden, ist eine und dieselbe Operation des Verstandes. Zwischen beiden ist nur der Unterschied, dass jene Wirklichkeit die Wirklichkeit des Gegenstandes ist, und also diese Einheit den Namen einer synthetischen oder metaphysischen Einheit verdient; dahingegen die andere nur die Wirklichkeit in einem Urtheile ist, und folglich dieser Einheit nur der Name einer analytischen oder logischen Einheit gebührt (M. I, 114. C. 104. f.)

5. Es ist nehmlich ein grofser Unterschied zwischen der analytischen oder logischen, und der synthetischen oder metaphysischen Wirklichkeit, welche letztere man auch die reale nennen kann.

Die erstere ist die Wirklichkeit in einem assertorischen Urtheile oder die bloſse Copula des Urtheils, doch so, daſs dasselbe dadurch assertorisch wird. Die letztere aber ist die Wirklichkeit in dem Gegenstande eines Urtheils, daſs nehmlich das, was geurtheilt wird, auch nicht bloſs Gedanke ist, nicht bloſs in dem innern Sinn des vorstellenden Subjects, sondern abgesondert von dem, der es sich vorstellte, also auch für andere Wesen, existirt. Soll nehmlich in der Verknüpfung verschiedener Vorstellungen die synthetische Einheit der Wirklichkeit oder des Daseyns erkannt werden, d. h. soll es ein wirklicher Gegenstand und nicht bloſs ein als wirklich gedachter Begriff seyn; so muſs

a. ein Inhalt, oder verschiedene Vorstellungen da seyn, die mit einander zur synthetischen Einheit der Wirklichkeit verknüpft werden;

b. muſs auch eine vermittelnde Vorstellung statt finden, durch welche es möglich wird, jene verschiedenen Vorstellungen, die doch nicht bloſse Gedanken, sondern empirisch gegeben seyn sollen, zu einer Einheit (die Wirklichkeit) zu verbinden, die doch ein bloſses Verstandesproduct, ein bloſser Gedanke *a priori* ist.

a. Hätte die Vorstellung der Wirklichkeit eines Gegenstandes keinen Inhalt, könnte man nicht etwas angeben, was wirklich wäre, so dächten wir bloſs den leeren Verstandesbegriff der Wirklichkeit selbst. Nun soll die Wirklichkeit eben aussagen, daſs der Gegenstand kein bloſser Gedanke ist, oder den Gedanken *in concreto* darstellen (Pr. 47.), d. i. dem Begriff einen Gegenstand, der auſser dem Begriff liegt, hinzufügen. Es ist uns aber auſser unsern Gedanken nichts weiter gegeben, als die Eindrücke auf die Sinnlichkeit und die dadurch gewirkten Empfindungen, diese geben also das Mannichfaltige, welches zu der synthetischen Einheit der Wirklichkeit verbunden, als existirend erkannt wird.

b. Aber wie ist es möglich, daſs etwas, das doch nicht bloſser Gedanke ist, durch einen aus dem Ver-

ſtande entſpringenden Begriff gedacht werde und Einheit bekomme? Dies iſt die Frage bei jedem reinen Verſtandesbegriffe. Bei dem unſrigen fragen wir daher nur, wie ſoll es möglich ſeyn, daſs etwas darum für wirklich erkannt werde, weil es als wirklich gedacht wird? oder, wie kann der Gedanke, das iſt wirklich, mehr werden als ein bloſser Gedanke, kurz, wie kann das, deſſen Inhalt Empfindung iſt, durch die Verſtandesbegriffe ſo gedacht werden, daſs der Gedanke vom Daſeyn eines Begriffs der Gedanke vom Daſeyn eines Gegenſtandes werde? Wie komme ich aus dem Felde der bloſsen Gedanken hinaus in das Feld wirklicher Gegenſtände? Aus dem Verſtande entſpringt der Begriff des Daſeyns, und macht gleichſam einen Damm nach dem Felde der Gegenſtände hin, von dem Felde der Gegenſtände her macht wiederum die Empfindung einen ſolchen Damm nach jenem Damm bloſser Gedanken zu, allein beide Dämme reichen nicht an einander: oder ohne Allegorie, Empfindungen und reine Verſtandesbegriffe ſind ungleichartig; wie macht es denn die Urtheilskraft, die Empfindung durch den Begriff der Wirklichkeit zu einem exiſtirenden Gegenſtande zu bilden, oder welches iſt die Brücke, die jene beiden Dämme zuſammenhängt?

6. Dieſe Brücke iſt das, was Kant das transſcendentale Schema, hier der Wirklichkeit, nennt. Es iſt nehmlich bei den Verſtandesbegriffen eben die Frage, die auch bei den geometriſchen Begriffen ſtatt findet, wie können ſie Erfahrungserkenntniſs möglich machen? Warum muſs auch die Summe der drei Winkel in einem hölzernen Dreieck zwei rechten gleich ſeyn? Weil die Darſtellung des Triangels in der Einbildungskraft, oder das Schema eines jeden empiriſchen Dreiecks, es nothwendig macht, und dieſe Darſtellung im reinen Raum vermittelſt derſelben Thätigkeit der Einbildungskraft geſchiehet, durch welche die äuſsern Gegenſtände im Raum erzeugt werden. So iſt es nun auch mit den reinen Verſtandesbegriffen, dieſe haben ihr Schema in der Zeit. Die Zeit ſtehet nehmlich mit den

reinen Verstandesbegriffen in Verbindung, weil diese der Grund aller Verknüpfung des Mannichfaltigen der Zeit sind. Wenn ich mir z. B. die Zeit als existirend vorstelle, so ist das nichts anders als eine Art der Verknüpfung der Zeittheile durch den Verstandesbegriff des Daseyns. Die Vorstellungen, es ist eine Zeit, es war eine Zeit, es wird eine Zeit seyn, machen die Zeit zu einem Gegenstande, der durch das Daseyn bestimmt ist. Dies ist aber nicht möglich, ohne mir eine Zeit zu denken, von welcher jene durchs Daseyn bestimmte Zeiten Theile sind, oder sich in derselben befinden. Folglich denken wir uns das Daseyn schematisch, oder bildähnlich (versinnlichen uns dasselbe) als Zeitbestimmung, durch einen Inhalt, welcher eine gewisse Zeit ausfüllt, und dadurch die Zeit bestimmt, oder durch die Vorstellung, dass etwas zu einer bestimmten Zeit gehört. Da nun alles in der Zeit seyn muss, was erfahren werden soll, weil die Zeit die Form einer jeden Anschauung und also die formale Bedingung aller Erfahrung ist, so heisst Wirklichkeit so viel, als die Bestimmung einer Zeitlänge, durch einen Inhalt, vermittelst der Empfindung (welche allen Inhalt giebt). Es existirt eine Stadt Berlin, heisst nichts anders, als, in der Zeitreihe ist ein Zeitraum dadurch bestimmt, dass in demselben etwas kann empfunden werden, was man die Stadt Berlin nennt. Die bestimmte Länge dieser Existenz heisst die Dauer. Es ist übrigens nicht zu leugnen, dass Kants Ausdruck, das Schema der Wirklichkeit ist das Daseyn in einer bestimmten Zeit, unverständlich ist, da Daseyn und Wirklichkeit ganz gleichbedeutende Wörter sind. Die Wirklichkeit kann aber nicht ihr eigenes Schema seyn, und obige Worte sollten folglich also heissen: das Schema der Wirklichkeit ist die Bestimmung der Vorstellung eines Dinges, dass es zu einer bestimmten Zeit gehöre. Mache ich mir nehmlich die Vorstellung von einem Dinge so, dass ich es in eine bestimmte Zeit setze, so denke ich es als existirend; empfinde ich es aber in einer bestimmten Zeit, oder hängt es mit meinen Empfindungen so zusammen, dass ich es unter gewissen Bedingun-

gen auch in einer beſtimmten Zeit empfinden müſste, ſo erkenne ich es als exiſtirend. Exiſtiren heiſst daher auch zu einer beſtimmten Zeit gehören (C. 184. M. I, 206).

7. Wir haben alſo nun ein Kennzeichen der Wirklichkeit gefunden, welches zugleich das ganze Weſen der Wirklichkeit ausdrückt, von der wir etwas erkennen können. Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung zuſammenhängt, iſt wirklich, iſt da, exiſtirt. Die Bedingungen der Erfahrung ſind dasjenige, ohne welches keine Erfahrung ſtatt finden kann. Dieſe Bedingungen ſind entweder formal oder material. Die formalen Bedingungen ſind diejenigen, von welchen die bloſse Form der Erfahrung abhängt, z. B. Raum, Zeit, Verſtandesbegriffe u. ſ. w. Die materialen Bedingungen ſind diejenigen, von welchen die Materie oder der Inhalt der Erfahrung abhängt. Die erſtern machen die Erfahrung bloſs möglich; ohne Raum, z. B., kann es keine Erfahrung von äuſsern Gegenſtänden geben, Raum macht alſo ſolche Erfahrungen möglich, aber wenn ich auch den bloſsen Raum anſchaue (welches vermittelſt der Einbildungskraft geſchieht), ſo habe ich doch darum noch keine Erfahrung, ſondern es muſs erſt noch etwas im Raume ſeyn, der Raum muſs erfüllt ſeyn, es muſs Materie im Raume ſeyn. Materie kann aber nicht anders im Raume ſeyn, da der Raum bloſs Form unſrer Anſchauungen iſt, als dadurch, daſs unſre Sinnlichkeit afficirt wird, und wir dieſe Affection empfinden, d. h. daſs dieſe Affection auf unſre Vorſtellungsfähigkeit wirke. Empfindung des Gegenſtandes, oder doch Zuſammenhang deſſelben mit unſrer Empfindung iſt das, was da macht, daſs wir denſelben als wirklich oder exiſtirend denken (C. 266. M. I, 314).

8. Den Satz: was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung zuſammenhängt, iſt wirklich, nennt Kant ein Poſtulat des empiriſchen Denkens, d. h. es iſt einer von den drei

Sätzen, welche die Art anzeigen, wie das, was ich mir von Gegenständen der Erfahrung vorstelle, mit meinem Erkenntnifsvermögen verbunden seyn mufs, wenn ich mir überhaupt Begriffe von Erfahrungsgegenständen machen soll. Soll ich einen Gegenstand der Erfahrung als wirklich denken, so mufs ich oder ein Anderer ihn wahrnehmen können, er mufs mit der Empfindung, als der Materie der Anschauungen, die in meinen Sinnen ist, zusammenhängen; denn eben darin bestehet ja die Wirklichkeit eines Gegenstandes, dafs derselbe als wahrnehmbar für irgend ein vorstellungsfähiges Subject gedacht werden mufs (C. 286. f). Soll ich also die Wirklichkeit der Dinge erkennen, so heifst das so viel, als, ich soll erkennen, dafs die Dinge wahrgenommen werden können. Folglich fordert (postulirt) obiger Satz die Empfindungsfähigkeit, die Empfindung und das Bewufstseyn der Empfindung. Das heifst, zur Wirklichkeit gehört dreierlei:

a. Empfindungsfähigkeit oder Sinnlichkeit. Wenn wir nehmlich nicht empfinden könnten, so wäre auch nichts da, denn wir erhielten dann keine sinnlichen Eindrücke, und folglich wären wir ohne sinnliche Gegenstände. Allein ist das nicht zu viel behauptet, sollte es nicht heifsen, für uns wäre dann nichts da? Ganz richtig; wir hätten dann aber auch nicht einmal den Begriff des Daseyns, weil, wenn auch die Anlage dazu im Verstande läge, dennoch, da kein Stoff geliefert würde, der durch diesen Begriff verknüpft werden könnte, der Begriff der Existenz gar nicht hervorgehen und zum Bewufstseyn gelangen könnte. Wir wüfsten folglich nichts vom Daseyn. Was heifst nun, etwas ist da, aber nicht für uns? Nichts anders, als, etwas wird von einem Wesen nicht blofs gedacht, sondern auch empfunden, dahingegen wir es nicht empfinden, sondern höchstens blofs denken. Gesetzt aber, etwas könnte von keinem Wesen, auch nicht von sich selbst empfunden werden, könnte es dennoch da seyn? das heifst, giebt es noch ein anderes Merkmal des Daseyns als die Empfindung? Ja, es mufs dann mit der

Empfindung, nach den Analogien der Erfahrung (ſ. Analogie der Erfahrung) ſo zuſammenhängen, daſs die Empfindung, die wir haben, nicht ſeyn könnte, wenn dieſes Etwas nicht da wäre. So wird die magnetiſche Materie nicht empfunden, aber die Phänomene der Anziehung könnten nicht ſo ſeyn, wie ſie empfunden werden, wenn es nicht eine ſolche Materie gäbe. Fällt aber auch dieſer Zuſammenhang mit der Empfindung weg, iſt auch dann noch ein Daſeyn möglich? Antwort, dann wäre das Ding, das da ſeyn ſollte, kein Gegenſtand der Erfahrung, kein ſinnliches Weſen, ſondern ein Ding an ſich. Wie ſich aber der Begriff des Daſeyns zu dieſem verhalte, wollen wir ſehen, wenn wir noch unterſucht haben, was zum Daſeyn der Erfahrungsgegenſtände gehört. Es gehört dazu

b. Empfindung, wie in 7. gezeigt worden iſt, und

c. das Bewuſstſeyn der Empfindung des Gegenſtandes, oder doch einer Empfindung, mit welcher derſelbe, nach den Analogien der Erfahrung, welche alle reale Verknüpfung in einer Erfahrung als ſolcher darlegen, zuſammenhängt. Denn wenn wir uns der Empfindungen nicht bewuſst werden, ſo ſind ſie bloſse Eindrücke, wie der Lichtſtrahlen auf eine Spiegelfläche, und es iſt uns dann nichts gegeben, was wir zur Einheit der Vorſtellung der Exiſtenz verknüpfen könnten (C. 272. M I, 323).

9. Wer das bisher Geſagte durchdacht hat, wird nun hoffentlich einſehen, daſs der Unterſchied zwiſchen Kants Theorie vom Daſeyn und der Theorie derer, welche die ſinnlichen Gegenſtände für Dinge an ſich halten, darin beſtehe: daſs die letztern behaupten, das Daſeyn ſei etwas in dem Begriff des Gegenſtandes liegendes, ein Merkmal des Begriffs ſelbſt; daſs Kant aber behauptet: das Daſeyn ſei nur die Vorſtellung von einem Verhältniſſe des Gegenſtandes zur Denkkraft, und folglich gar kein Merkmal des Begriffs des vorhandenen Dinges; daſs der Begriff des Daſeyns auch

nicht von einem exiſtirenden Dinge abſtrahirt ſei, ſondern ſeinen Urſprung in der Beſchaffenheit der Denkkraft ſelbſt habe. Die erſtere Behauptung Kants folgt daraus, daſs ich ſchon den ganzen Begriff von einem Gegenſtande habe, wenn auch das Daſeyn deſſelben fehlt, und daſs dadurch, daſs das Daſeyn noch hinzukömmt, der Begriff nicht vergröſsert wird, oder ein Merkmal mehr bekömmt, ſondern der Gegenſtand nur aus dem Felde bloſser Gedanken in das Feld der Anſchauungen verſetzt wird. „Nehmet ein Subject, welches ihr wollt, z. E. den Julius Caeſar. Faſſet alle ſeine erdenklichen Prädicate oder Merkmale, ſelbſt die der Zeit und des Orts nicht ausgenommen, in ihm zuſammen, ſo werdet ihr bald begreifen, daſs er mit allen dieſen Beſtimmungen exiſtiren, oder auch nicht exiſtiren kann.“ Wenn er exiſtirt, ſo erhält er darum nicht ein einziges Merkmal mehr, als wenn er nicht exiſtirt; die Exiſtenz macht ihn nicht zu einem andern Julius Caeſar, als der iſt, den wir bloſs denken, ohne Exiſtenz (S. II, 159). Kants zweite Behauptung folgt daraus, daſs jede Vorſtellung nothwendig mit einem der drei Begriffe der Modalität verknüpft, und entweder als möglich, oder wirklich, oder nothwendig, oder als unmöglich, nicht wirklich, oder zufällig gedacht werden muſs. Was aber nothwendig und allgemein iſt, kann nicht aus der Erfahrung entſprungen, ſondern muſs von dem Erkenntniſsvermögen in die Erfahrung hinein gelegt worden ſeyn.

10. Aus dem allen folgt nun, daſs die Wahrnehmung der einzige Charakter der Exiſtenz oder des Daſeyns iſt. In dem bloſsen Begriffe eines Dinges kann gar kein Charakter ſeines Daſeyns angetroffen werden, denn der Begriff iſt immer der nehmliche, ich mag den Gegenſtand deſſelben bloſs als möglich, oder als wirklich, oder gar als nothwendig denken. Habe ich auch alle weſentliche Merkmale eines Begriffs, oder alle innere Beſtimmungen eines Dinges, d. i. diejenigen, die ſein ganzes Weſen ausmachen, ſo habe ich darum doch noch nicht das Daſeyn deſſelben oder

ſeinen Gegenſtand in der Wirklichkeit. Weil nehmlich das Daſeyn bloſs die Frage betrifft, ob das Ding, von dem wir uns den Begriff machen, auch irgend wahrgenommen werden könnte, wenn es uns dazu gegeben wäre; ſo könnte allenfalls die Wahrnehmung auch vor dem Begriff deſſelben hergehen, wodurch ſich der vorhandene oder exiſtirende Gegenſtand von dem bloſsen Denken deſſelben auffallend unterſcheidet. Denke ich mir nehmlich erſt einen Gegenſtand durch ſeinen Begriff, und nehme ihn dann erſt wahr, ſo hatte ich vor der Wahrnehmung bloſs die Vorſtellung von der Möglichkeit des Gegenſtandes; nehme ich aber erſt den Gegenſtand wahr, und mache mir alsdann erſt einen Begriff von ihm, ſo habe ich den Stoff dazu aus der Wahrnehmung genommen, und der Gegenſtand meines Begriffs muſs als wirklich gedacht werden. So iſt die Wahrnehmung der Charakter, und zwar der einzige Charakter der Wirklichkeit oder des Daſeyns (C. 272. M. I, 324).

11. Das Ding kann aber auch als wirklich oder exiſtirend erkannt werden, ehe es wahrgenommen wird. Eine ſolche Erkenntniſs des Daſeyns nennt man die Erkenntniſs deſſelben *a priori;* allein dieſes *a priori* iſt *comparative* zu verſtehen, daſs die Erkenntniſs nehmlich nicht unmittelbar, ſondern durch Schlüſſe, aus einer andern Erfahrung entſpringt, ſ. *A poſteriori*, 4. Es darf nehmlich nur ein Ding mit andern Wahrnehmungen, nach den Analogien der Erfahrung, als den Grundſätzen aller empiriſchen Verknüpfung zuſammenhängen, ſo erkenne ich das Daſeyn deſſelben durch einen Schluſs, der ſich auf dieſe Analogien, aber auch auf eine andere Wahrnehmung gründet. Ein Beiſpiel hierzu findet ſich in dem Artikel *A poſteriori* 4. wo das zukünftige Daſeyn eines Ereigniſſes, nehmlich das Verbrennen eines Hauſes, nach der Analogie der Cauſalität (der Urſache und Wirkung) als die nothwendige Wirkung der Flamme, wenn das Haus nicht würde gelöſcht werden, erkannt wird, ſ. 8, a. (C. 273.). Nach der Beſchaffenheit unſerer Organe kann uns die Wahrnehmung eines gewiſſen

Dinges gänzlich unmöglich ſeyn; ſo muſs z. B. zwiſchen der Sonne und unſerm Auge eine Materie vorhanden ſeyn, welche es möglich macht, daſs unſer Auge den Eindruck des Sonnenlichts erhält, denn wie ſollte ſonſt das Sonnenlicht auf unſre Sehenerven wirken können? Wir ſchlieſsen alſo hier richtig auf das Daſeyn einer Materie (des Aethers), durch deſſen Schwingungen unſere Seheorgane Stöſse bekommen, ob wir wohl, der Beſchaffenheit unſerer Organe nach, dieſe Materie nicht unmittelbar wahrnehmen können. Es würde eine ſolche Materie von uns gewiſs empiriſch angeſchauet werden, wenn unſere Sinne dazu organiſirt wären. Man muſs daher die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt nicht auf die Organiſation unſerer Sinne gründen; denn davon hängt freilich unſere ſubjective Erfahrung ab, aber nicht die Erfahrung als ſolche, oder die Form der Erfahrung. Was wir nehmlich nicht erfahren, das können vielleicht andere Weſen erfahren, daher folgt aus der Unmöglichkeit unſerer Wahrnehmung nicht die Unmöglichkeit des Daſeyns. Bis dahin aber, wo unſere Erfahrung hinreicht, oder wo noch irgend ein Zuſammenhang mit unſern Wahrnehmungen nach den Geſetzen der Erfahrung ſtatt findet, reicht auch unſere Erkenntniſs vom Daſeyn der Dinge hin. Wovon aber beides nicht ſtatt findet, davon iſt auch das Daſeyn für uns nicht erkennbar. Hiergegen ſtreitet nun ein gewiſſer Idealismus, deſſen Einwürfe im Artikel Berkley und die Widerlegung deſſelben im Artikel Idealismus zu finden iſt.

12. Soll alſo ein Gegenſtand unmittelbar für wirklich erkannt werden, ſo gehört dazu

a. Afficirung der Sinnlichkeit;

b. die daraus entſpringende Empfindung;

c. das Denken derſelben als Object, oder die Verbindung der Empfindungen zu Einem Bewuſstſeyn;

d. das Beſtimmen des Objects durch die Kategorien, oder das Bilden eines Begriffs vom Object.

e. die Bestimmung des Objects der Wahrnehmung in Ansehung der Zeit;

f. die Vorstellung des Objects vermittelst des Verstandes, durch das Schema der Zeit, als wirklich oder vorhanden.

Fällt aber a. b. und e. weg, oder abstrahiren wir gänzlich von der sinnlichen Vorstellung der Zeit, so bleibt nichts weiter übrig, als der Actus des Zusammenfassens dessen, was im Bewusstseyn ist, in d., und zwar so, dass sich der Verstand diese Zusammenfassung als geschehen d. i. als wirklich denkt. Dann ist es aber nicht die Wirklichkeit eines Erfahrungsgegenstandes, sondern das Assertorische in einem Urtheil, was ich denke; oder, wie Kant sich (C. 101.) ausdrückt: ich denke, dass der Satz mit dem Verstande, nach dessen Gesetzen, schon verbunden sei, d. h. dass ich nach dem logischen Gesetze wirklich so urtheile. Der Begriff der Wirklichkeit bestimmt nehmlich für Erfahrungsgegenstände die Zeit, durch die Empfindung in derselben, und giebt dadurch den Gedanken: der Gegenstand existirt, oder, es befindet sich in der oder der Zeit ein Gegenstand, d. i. ein solcher, von dem irgend ein Wesen eine mit Empfindung begleitete Vorstellung (Wahrnehmung) haben kann. Dieser Begriff der Wirklichkeit aber, ohne das transscendentale Schema der Zeitbestimmung, ist der bloss reine Verstandesbegriff, und bestimmt dann bloss das Bewusstseyn, durch die Vorstellung, dass der Satz, als solcher, zu demselben gehöre, oder dass der Verstand wirklich so urtheile, welche Vorstellung das Urtheil eben assertorisch macht. So bleibt immer bloss der, die logische Form eines Urtheils bewirkende, Begriff übrig, wenn wir bei den Kategorien von aller sinnlichen Vorstellung, oder dem transscendentalen Schema, abstrahiren. Eben daher kann Kant aus den verschiedenen logischen Functionen des Verstandes zu urtheilen die Kategorien herleiten. Dies ist aber auch die Ursache, warum sich der Begriff des Daseyns, ohne Einmischung des transscendentalen Schema und der Empfindung, also ohne sinnliche Vorstellung, nicht real definiren lässt. Denn real definiren heisst, die Möglichkeit eines solchen Gegenstandes, als der Begriff angiebt, zeigen. Der

Begriff der Wirklichkeit verliert aber, wenn man dabei von der Sinnlichkeit abstrahirt, alle Bedeutung oder Beziehung auf einen Gegenstand (C. 300.)

Der Begriff der Existenz drückt also aus, dass ein Object auch ausser dem Begriff von ihm gesetzt sey (C. 422 *); folglich kann er nur auf ein Object gehen, von dem man einen bestimmten Begriff hat. Nur gehet vor der Bestimmung des Objects durch den Verstand, ja vor der Vorstellung, dass es ein Object sei, noch das den Sinnen durch die Empfindung Gegebene her, oder die unbestimmte empirische Anschauung d. i. Wahrnehmung dessen, was ich nachher als Object denke. Diese Wahrnehmung schliesst allerdings die Vorstellung der Existenz von Etwas in sich, allein ich muss immer sagen von Etwas, d. h. das Angeschaute als Object denken, wenn ich es als existirend erkennen soll. Sonst ist die Existenz, welche die Wahrnehmung in sich schliesst, noch nicht die eigentliche Kategorie, sondern bloss die Vorstellung des gegebenen Realen, was freilich wirklich vorhanden ist, aber nicht eher als vorhanden erkannt werden kann, als bis es als Etwas und ein bestimmtes Etwas erkannt wird, s. Descartes, 3.

13. Und nun können wir die Frage in 8, a. beantworten, wie sich der Begriff des Daseyns zu den Dingen an sich verhalte. Gott ist z. B. kein Erfahrungsgegenstand; was heisst nun, Gott existirt, oder das Daseyn Gottes? Dass es nicht heissen könne, Gott ist irgend wann, oder irgend wo, wird ein Jeder zugeben, weil Gott sonst durch Raum und Zeit bestimmt, folglich ein Sinnenwesen seyn, und [illegible] in die Sinne fallen müsste. Der Begriff des Daseyns dient aber, wie wir gesehen haben, eigentlich nur dazu, etwas als in der Zeit befindlich zu erkennen. Nun ist etwas entweder bloss in der Zeit, nehmlich unsere Gedanken, oder zugleich im Raum, nehmlich die Cörper; von beiden kann ich also nur begreifen, dass sie existiren, d. h. dass ich sie entweder in meinem innern oder äussern Sinne selbst empfinde, oder dass sie mit meinen Empfindungen nach den Gesetzen der Erfahrung so zusam-

menhängen, dass ich, wenn es mir möglich wäre, die Erfahrung weit genug fortzusetzen, darauf stossen müsste. Gedanken und Cörper erkennen wir daher nur als existirend, d. h. wir können unsere Vorstellung davon auf einen Gegenstand beziehen, der sich uns durch Empfindung ankündigt oder ankündigen würde. Allein der Begriff der Existenz kann dem Ansehen nach, logisch, als Prädicat von einem jeden Begriff gebraucht werden, dann heisst das, dieser Begriff hat auch ausser meinen Gedanken noch einen Gegenstand, welchen ich durch diesen Begriff denke, oder eigentlich, es giebt einen Gegenstand unter den existirenden Dingen, dem der Begriff zukömmt, welchen ich jetzt denke; Gott existirt, heisst daher, die Vernunftidee von der obersten Ursache aller Dinge hat auch ausser meiner Vorstellung noch einen Gegenstand, der durch die Vorstellung bloss vorgestellt wird. Gott ist kein blosser Gedanke. Oder eigentlich sollte es heissen: Es giebt unter den existirenden Dingen auch eins, dem die Prädicate zukommen, die wir zusammen genommen in der Vernunftidee G o t t d e n k e n (S. II. 164). Aber diese Beziehung der Idee Gott auf einen Gegenstand ist wiederum doch nur ein blosser G e d a n k e, und nicht wie das Urtheil, die Stadt Berlin existirt, ein auf den Zusammenhang mit der Empfindung sich gründendes Urtheil, oder ein auf einen Erfahrungsgegenstand sich beziehendes E r k e n n t n i s s. Daher kann ich mir Gott wohl als existirend d e n k e n, aber seine Existenz nicht e r k e n n e n, nicht meine Idee von Gott durch E m p f i n d u n g auf ihren Gegenstand beziehen. Dieses erhellet auch daraus, dass es uns nicht möglich ist, uns eine Vorstellung von dem Daseyn eines Wesens zu machen, welches zu keiner Zeit, d. i. n i e, und an keinem Ort, d. i. n i r g e n d s ist, weil nur sinnliche Wesen zu irgend einer Zeit, und an irgend einem Ort seyn können. *) Wollte man aber sagen, Gott ist

*) **Crusius** behauptete eben darum, dass ein jedes Ding, dem die Existenz zukömmt, irgendwo und irgendwann seyn müsse (s. Cru-

zu jeder Zeit und an jedem Ort, immer und überall, so ist das offenbar eine anthropomorphistische Vorstellung von seiner Allgegenwart, die den grossen Newton offenbar in Dämonologie stürzte, indem sie verursachte, dass er den Raum, der allein überall sei, für das Sensorium der Gottheit hielt. Diese Versinnlichung der Gottheit, die Gott zu einem ausgedehnten Wesen von einer feinen, der Wahrnehmung sich entziehenden, Materie macht, indem der Gedanke nicht im Raum seyn kann, fällt weg, wenn, wie Kant mit apodiktischer Gewissheit behauptet, Zeit und Raum bloss Formen unsers sinnlichen Erkenntnissvermögens sind. Wenn aber Gott nie oder nirgends ist, so heisst das nicht etwa, es giebt gar keinen Gott, so ist das nicht Atheismus, sondern es heisst bloss, man muss sich das Daseyn Gottes nicht als eine sinnliche, durch Zeit und Raum beschränkte Existenz denken. Die Existenz eines Dinges im Felde der Erfahrung bekömmt dadurch Realität, dass das Ding entweder als in einer bestimmten Zeit befindlich empfunden wird, oder doch nach Erfahrungsgesetzen mit andern existirenden Dingen zusammenhängt. Dinge ausser diesem Felde lassen sich nun nicht empfinden, also lässt sich ihre Existenz auch nicht rechtfertigen (M. I, 731.). Es ist nehmlich gar kein Mittel vorhanden, ihr Daseyn zu erkennen. Die Existenz derselben müsste gänzlich *a priori* erkannt werden. Unser Bewusstseyn aller Existenz aber gehört gänzlich zur Einheit der Erfahrung, und eine Existenz ausser diesem Felde kann zwar nicht für ganz unmög-

---

sius 2); aber die Existenz übersinnlicher Gegenstände z. B. der Seele, oder Gottes, und das Daseyn des Raums, als eines wirklichen Dinges, musste ihn nothwendig in Verlegenheit setzen. Crusius hätte sagen sollen, dass ein jedes sinnliches Ding, dem die Existenz zukömmt, irgendwo und irgendwann seyn müsse, dass wir aber eben darum die Existenz eines übersinnlichen Dinges, das nicht im Raum und in der Zeit ist, nicht begreifen können. S. Herz Betrachtungen S. 97. ff.

lich erklärt werden, sie ist aber eine Voraussetzung, die wir durchaus nicht rechtfertigen können (C. 629).

Wenn uns nun das Gesetz der Sittlichkeit nöthigt, einen Gott zu glauben, so bleibt uns folglich nichts anders übrig, als das Daseyn Gottes analogisch zu denken, und zu sagen, Gott existirt, heisst, so wie zu meinen sinnlichen Vorstellungen ein wirklicher Gegenstand gehört, so gehört zu meiner Idee, Gott, ein verborgenes Etwas, dessen Daseyn aber nur durch das Symbol eines sinnlichen Daseyns gedacht, aber nicht begriffen werden kann.

14. Baumgarten (Metaph. §. 41.) sagt: „eine Sache ist, ausser ihrem Wesen, auch in Absicht aller Affectionen (Bestimmungen, die aus den wesentlichen Stücken folgen) bestimmt, oder sie hat nicht alle diese Affectionen. Ist das erste, so ist sie eine wirkliche Sache (*actuale*); ist das andere, so ist sie eine blofs mögliche Sache (*mere possibile, nihil seu nonens privativum.*) Die Wirklichkeit ist demnach der Inbegriff aller Affectionen, die in einer Sache mit ihrem Wesen möglich sind, d. i. sie ist die Erfüllung (*complementum*) des Wesens, oder der innerlichen Möglichkeit, in so fern diese letztere nur als ein Inbegriff der Bestimmungen gedacht wird." Baumgarten hat allerdings darin recht, dass man durch die Wirklichkeit mehr setzt, als durch die blosse Möglichkeit, denn sonst wären ja Möglichkeit und Wirklichkeit einerlei Begriffe. Allein darin hat Baumgarten unrecht, dass er die Wirklichkeit für etwas in der Sache erklärt. Aus dem Wesen einer Sache folgt gar nicht die Wirklichkeit, diese ist nicht eine Folge der wesentlichen Stücke. Ein Ding enthält nie mehr Bestimmungen, wenn es wirklich ist, als es enthält, wenn es blofs möglich ist. Hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das Mindeste mehr, als hundert mögliche. Denn da diese den Begriff, jene aber den Gegenstand bedeuten, so würde, im Fall dieser mehr enthielte als jener, mein Begriff nicht den ganzen Gegenstand ausdrücken, und also

auch nicht der angemessene Begriff von demselben seyn. Aber in meinem Vermögenszustande ist mehr bei hundert wirklichen Thalern, als bei dem blofsen Begriffe derselben (d. i. ihrer Möglichkeit). Denn der Gegenstand ist bei der Wirklichkeit nicht blofs in meinem Begriffe analytisch enthalten, sondern kömmt zu meinem Begriffe (der eine Bestimmung meines Zustandes ist) synthetisch hinzu, ohne dafs, durch dieses Seyn aufserhalb meinem Begriffe, diese gedachten hundert Thaler selbst im mindesten vermehret werden (M. I, 729. C. 626. f).

Das Seyn ist offenbar kein reales Prädicat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könnte. Es ist blofs das Setzen (die Position) eines Dinges in eine bestimmte Zeit, im Gegensatze des Setzens eines Urtheils, welches durch das Bindewörtchen ist geschieht. Jenes kann man den transscendentalen Gebrauch (d. i. den, durch welchen ein Ding gesetzt wird), dieses den logischen Gebrauch (d. i. den, durch welchen ein Urtheil gesetzt wird) des Begriffs Seyn nennen.

Beide die Möglichkeit und Wirklichkeit setzen ein und dasselbe Ding, mit allen seinen Bestimmungen, nur in ein verschiedenes Verhältnifs mit dem Erkenntnifsvermögen. Die Möglichkeit bezieht das Ding blofs auf den Verstand, und stellt dasselbe entweder blofs ohne innern Widerspruch dar, das ist die logische Möglichkeit, oder als übereinstimmend mit dem empirischen Gebrauche des Verstandes, d. i. mit dem Gebrauch desselben unter Voraussetzung der Formen der Anschauung, Raum und Zeit, und der reinen Verstandesbegriffe, z. B. Ursache, Wirkung u. s. w., welches die metaphysische Möglichkeit ist. Die Wirklichkeit hingegen bezieht zwar dasselbe Ding auch auf den Verstand, aber doch so, dafs es entweder als schon mit dem Verstande verknüpft (dafs der Gedanke wirklich sei) vorgestellt wird, welches die logische Wirklichkeit ist; oder als mit der Wahrneh-

mung verknüpft, welches die materiale oder metaphyfifche Wirklichkeit ift. (C. 287 *). Hieraus folgt, dafs es falfch ift, was Baumgarten fagt: „es gehört demnach eine jedwede innerliche Beftimmung einer Sache entweder zu ihrem Wefen, oder zu ihrer Wirklichkeit," weil die Wirklichkeit gar keine innerliche Beftimmung einer Sache ift, fondern blofs die Verknüpfung des Dinges mit der Wahrnehmung durch den Verftandesbegriff; f. übrigens Analogie der Erfahrung, 4. 5. und Idealismus.

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abthl. I. Buch. I. Hauptft. II. Abfchn. S. 101. 104 f. — III. Abfchn. S. 106. — II. Buch. I. Hauptft. S. 184. — II. Hauptft. III. Abfchn. S. 266. 277. f. 287 *). — III. Hauptft. S. 300. 302. — II. Abth. II. Buch. III. Hauptft. IV. Abfchn S. 626. f. — S. 629. — VII. Abfchn. S. 667. Deff. Prolegom. §. 5. S. 47.

Dauer,

f. Zeit

Dauern,

f. Zeit

Declaration,

f. Begriff, 13.

Decompofition,

f. Theilung

Deduciren,

f. Deduction

Deduction,

transfcendentaler Beweis, auch critifcher Beweis, *deductio*, *deduction* (f. Beweis, 11). Die Erklärung der Art, wie fich Begriffe oder Sätze *a priori* auf Gegenftände beziehen können (C. 117); oder, die Rechtfertigung der objectiven und allgemeinen Gültigkeit und der Einficht der Möglichkeit eines fynthetifchen Satzes, oder eines Begriffs, wenn fie *a priori* find (P. 80). Das Wort Deduction hat Kant von den Rechtslehrern entlehnt, welche darunter den Be-

weis, der den Rechtsanspruch darthun soll, verstehen. So macht Cajus, in einem Rechtshandel, auf ein Capital Anspruch, das Jemand nachgelassen hat; und der Beweis, dafs dieser Anspruch in den Rechten gegründet sei, und das Capital folglich dem Cajus gehöre, heifst die Deduction. Man kann diese Deduction, die nachweiset, was in einem einzelnen Falle Rechtens (*quid iuris*) ist, auch die Rechtsdeduction nennen, um sie von der empirischen Deduction eines Begriffs oder Satzes, welches die Erklärung der Art ist, wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflexion über Gegenstände erworben worden, und von der transscendentalen Deduction zu unterscheiden. So ist die Darstellung der reinen Verstandesbegriffe, als Principien der Möglichkeit der Erfahrung, die transscendentale Deduction derselben; die Erklärung der Gründe hingegen, worauf sich unsere gegenwärtigen Begriffe von der Elektricität stützen, ist die empirische Deduction derselben, weil die Elektricität ein Gegenstand ist, von dessen empirischer Beschaffenheit Niemand etwas *a priori* wissen kann, und folglich unsre Erkenntnifs von derselben nur durch die Erfahrung und das Bemühen, dieselbe unter allgemeine Begriffe und Gesetze zu bringen (Reflexion) entstanden seyn kann. Man kann endlich auch noch nachweisen, bei welcher Gelegenheit ein Begriff oder Satz *a priori* erzeugt worden ist. So geben allerdings die Eindrücke der Sinne den ersten Anlafs, die ganze Erkenntnifskraft, in Ansehung der Begriffe und Sätze *a priori*, zu eröffnen, und dadurch aus jenen im Bewufstseyn aufgenommenen Eindrücken der Sinne Erfahrung zu Stande zu bringen. Diese enthält dann zwei sehr ungleichartige Elemente, nehmlich eine Materie zur Erkenntnifs, oder jene ins Bewufstseyn aufgenommenen Eindrücke aus den Sinnen, und eine gewisse Form, sie zu ordnen, aus dem innern Quell des reinen Anschauens und Denkens, dem Erkenntnifsvermögen, welches, bei Gelegenheit der sinnlichen Eindrücke, zuerst in Thätigkeit gesetzt wird, und Begriffe hervorbringt. Ein solches Nachspüren der ersten Bestrebungen unserer Erkenntnifskraft, um von ein-

zelnen Wahrnehmungen zu allgemeinen Begriffen hinauf zu steigen, betrifft eine Thatsache (*quaestionem facti*), und wird von Kant nicht Deduction, sondern die Erklärung des Besitzes einer reinen Erkenntniss genannt (C. 116. ff). Bei einem Erfahrungsbegriffe oder Erfahrungssatze ist die Erklärung des Besitzes einerlei mit der Ableitung seines Ursprungs.

2. Die transscendentale Deduction ist also die Erklärung der Möglichkeit eines Begriffs, oder synthetischen Satzes *a priori*, und Kant nennt sie auch, wenn er in seinen critischen Schriften mit solchen Sätzen oder Begriffen zu thun hat, die Deduction derselben schlechthin, weil es keine empirische Deduction derselben geben kann (P. 167). Der Begriff der Ursache z. B. bedarf einer solchen transscendentalen Deduction, d. i. einer Nachweisung, ob wir auch in einem rechtmässigen Besitze dieses Begriffs sind, ob wir auch einen gültigen Gebrauch von demselben machen, kurz, ob und unter welchen Bedingungen es wirklich so etwas giebt, was wir Ursache nennen. Hume suchte die Quelle dieses Begriffs in der Erfahrung, und wollte den Ursprung desselben auf eben die Art erklären, wie wir etwa zeigen können, auf welchem Wege, nehmlich durch Beobachtungen, Versuche und Reflexion, wir zu richtigen Begriffen von der Elektricität gelangen, s. Analogie der Ursache und Wirkung, 21. ff. Allein das war der Versuch einer empirischen Deduction des Begriffs Ursache, die von einem solchen, aus dem Verstande entspringenden Begriffe, nicht möglich ist. Hume wollte den Begriff der Ursache physiologisch ableiten, oder erklären, wie wir durch Beobachtung der Natur zu demselben gelangen; er zeigt aber bloss an einer Erfahrung, wie wir in den Besitz des reinen Verstandesbegriffs der Ursache kommen, aber diese Gelangung zum Besitze desselben und folglich die ganze Erfahrung selbst würde ganz unmöglich seyn, wenn nicht in dem Verstande die Anlage zu einer solchen Verknüpfung der Erfahrung läge, aus der nun, auf Veranlassung sinnlicher Eindrücke, der Begriff der Ursache

durch den Verſtand ſelbſtthätig erzeugt, und dadurch etwas für eine Urſache erkannt wird. Was Hume alſo leiſtet, iſt folglich die **Erklärung des Beſitzes des reinen Verſtandesbegriffs Urſache**, welche nur bei Erfahrungsgegenſtänden zugleich die **empiriſche** Deduction derſelben iſt, aber bei reinen Begriffen gar nicht **Deduction** heiſsen kann, weil ſie bloſs eine Thatſache lehrt, aber nicht den Grund derſelben darthut, der nicht in der Erfahrung ſelbſt, ſondern im Erkenntniſsvermögen liegt. Bei Begriffen und ſynthetiſchen Sätzen *a priori* iſt nehmlich die **empiriſche** Deduction derſelben darum unmöglich, weil man die **Nothwendigkeit** und **Allgemeinheit**, die in denſelben liegt, aus keiner auch noch ſo oft wiederholten Erfahrung ableiten kann. Was wir für die Urſache einer Wirkung erkennen, darauf muſs die Wirkung nothwendig und in allen Fällen, wo kein Hinderniſs die Wirkung unmöglich macht und folglich die Urſache vorhanden iſt, folgen; **viele** Fälle ſind aber noch nicht **alle** Fälle, und darum verunglückte Hume's Verſuch, dieſe Begriffe von Urſach und Wirkung aus der Vergleichung noch ſo vieler Erfahrungsfälle abzuleiten. Er zeigte bloſs, daſs dieſe Begriffe in der Erfahrung vorkommen, und das konnte er, weil ſie der Verſtand in die Erfahrung hinein legt, und eben dadurch die Erfahrungserkenntniſs nach der Verknüpfung von Urſach und Wirkung möglich macht. Kant hingegen deducirt den Begriff der Urſache dadurch, daſs er zeigt, wenn dieſer Begriff nicht aus dem reinen Verſtande entſpränge, und durch ihn Einheit in die Erfahrung gebracht würde, ſo würde es unmöglich ſeyn, die **objective** Folge der Erſcheinungen nicht für **ſubjectiv** zu halten, d. h. die Folge der Dinge auf einander in der Erfahrung wäre dann nicht mehr nothwendig und für alle Menſchen, die ſie wahrnehmen, dieſelbe, folglich wäre ſie auch nicht weiter von der zufälligen und willkührlichen Folge der Dinge in der beliebigen Vorſtellung einzelner Subjecte unterſchieden, und wir wüſsten nie, ob wir dieſe Folge der Dinge untereinander uns bloſs ſo vorſtellten, oder ob ſie wirklich in der Erfahrung ſo zu finden ſey (P. 93), ſ. **Ana-**

logie der Ursache und Wirkung, 10. (C. 117. 119. Pr. 14. M. I, 133. 135).

3. Zu den Anschauungen, Begriffen und Sätzen, welche einer transscendentalen Deduction bedürfen, gehören vornehmlich die reinen Anschauungen, Raum und Zeit (ihre Deduction findet sich C. 37 — 73.); die Kategorien oder Stammbegriffe des reinen Verstandes, z. B. Ursache, Wirkung, Daseyn u. s. w.; ferner die Grundsätze des reinen Verstandes, z. B. alle Veränderung muss eine Ursache haben, alle Erscheinungen sind der Anschauung nach extensive Grössen u. s. w. (C. 193.); ferner die Möglichkeit des höchsten Guts (P. 209.) und aller Imperativen der Sittlichkeit, z. B. des Princips derselben: handle nach der Maxime, durch welche du wollen kannst, dass sie allgemeines Gesetz werde, des Imperativs: du sollst nie einen Menschen aus Rachsucht tödten, u. s. w. Die transscendentale Deduction der Begriffe zeigt nun, dass es in der Natur wirklich Ursachen, Wirkungen, existirende Dinge geben muss; die der transscendentalen Grundsätze, dass und warum ihnen alles in der Natur unterworfen seyn muss; die der sittlichen Principien, dass und warum alle vernünftigen Wesen darnach handeln sollen.

4. Es kömmt noch eine Eintheilung der Deductionen in der Critik der reinen Vernunft vor, nehmlich die in die objective und subjective Deduction. Die objective Deduction bestehet nehmlich darin, dass gezeigt wird, ein Begriff oder synthetischer Satz habe wirklich ein Object oder einen Gegenstand, durch den er *in concreto* dargestellt wird, so dass er nicht ein bloss leerer Gedanke bleibt. Die subjective Deduction bestehet hingegen darin, dass der Begriff oder Satz aus der Natur unsrer Vernunft abgeleitet wird (C. 395). Man deducirt die Kategorien objectiv, wenn man zeigt, wie durch sie allein Erfahrung möglich ist. Dies kann man nun mit den Vernunftbegriffen (Ideen) z. B. Gott, Freiheit, Seele, u. s. w. nicht (C. 691); aber man kann zeigen, dass diese Ideen aus der Natur unsrer

Vernunft entspringen. Die Vernunft ist nehmlich das Vermögen, Vollständigkeit und Einheit in die Reihen der Erfahrungserkenntniss zu bringen; dazu entspringen aus ihr, wenn sie auf Erkenntniss hinwirkt, die Ideen, z. B. der obersten Ursache oder Gottes, des absoluten Anfangs oder der Freiheit, des absoluten Subjects oder der Seele. Diese Ideen haben also keinen Gegenstand in der Erfahrung, sondern zeigen nur der Erfahrung einen idealen Gesichtspunct an, nach welchem sie erweitert und systematisch gemacht werden muss. Die Vernunft giebt also durch diese Ideen die Maximen oder Regeln an, nach welchen der Verstand bei der Erweiterung der Erfahrungserkenntniss verfahren muss. Dies heisst die subjective Ableitung der Ideen aus der Natur der Vernunft oder die subjective Deduction derselben (C. 697. f. M. I, 824).

5. Auch die reinen ästhetischen Urtheile bedürfen einer transscendentalen Deduction, d. h. es bedarf einer Legitimation (Rechtfertigung), wie man sich anmassen darf, etwas für schön zu erklären, und dadurch zu behaupten, dass es Jedermann gefallen solle, ohngeachtet man keine Gründe dafür angeben kann (U. 131. 133). Die Allgemeingültigkeit eines Geschmacksurtheils transscendental deduciren heisst also, die Möglichkeit derselben aus reinem Verstande, ohne empirische Quellen darthun, s. Dunkelheit in der Auflösung des ästhetischen Problems.

6. Endlich kann auch die Eintheilung eines Systems deducirt werden, d. h. man kann den Beweis der Vollständigkeit dieser Eintheilung sowohl, als auch der Stetigkeit, dass nehmlich der Uebergang vom eingetheilten Begriffe zum Gliede der Eintheilung in der ganzen Reihe der Unterabtheilungen durch keinen Sprung (*divisio per saltum*) geschehe, führen, welches eine am schwersten zu erfüllende Bedingung für den Baumeister eines Systems ist (K. XIII *).

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. I. Th. I. und II. Abschn. §. 2 — 8. S. 37 — 73. — II. Th. I. Abth.

I. Buch. II. Hauptſt. I. Abſchn. §. 13. S. 116. ff. — II. Buch. II. Hauptſt. II. Abſchn. S. 193. ff. — II. Abth. I. Buch. III Abſchn. S. 393. — II. Buch. III. Hauptſt. VII Abſchn. S. 691. 697.
Deſſ. Prolegom. Vorrede. S. 14.
Deſſ. Critik der prakt. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptſt. S. 80. 93. II. B. II. Hauptſt. S. 203.
Deſſ. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 30. 31. S. 131. 133.
Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. Einleit. III. S. XIII *).

Deduction der Kategorien.

ſ. Kategorien.

Definiren.

ſ. Begriff, 11.

Definition.

ſ. Begriff, 11.

Deiſt.

ſ. Theologie.

Deiſtiſch.

ſ. Theologie.

Demonſtrabel,

demonſtrabilis, *démonſtrable*, *démontrable*. So heiſst ein Begriff oder Satz, wenn der ihm correſpondirende Gegenſtand, es ſei nun in der reinen oder empiriſchen Anſchauung gegeben werden kann (U. 240), ſ. Acroamatiſch. So iſt der Begriff der Gröſse demonſtrabel, denn er kann in der Raumesanſchauung *a priori*, z. B. einer geraden Linie gegeben werden.

2. Die Verſtandesbegriffe (Kategorien und Prädicabilien) müſſen jederzeit demonſtrabel ſeyn, d. i. der ihnen correſpondirende Gegenſtand muſs in der Anſchauung gegeben werden können, denn dadurch können wir allein ihre objective Realität darthun. Unter Demonſtriren iſt nehmlich das Darſtellen zu

verſtehen, ſo wie man in der Anatomie darunter ebenfalls das Vorzeigen des Gegenſtandes verſtehet. Der Anatomiker ſagt z. B. er demonſtrire das menſchliche Auge, wenn er die Begriffe von den Theilen des Auges, die er vorher bloſs in Worten (discurſiv) vorgetragen hat, an einem wirklichen Auge, vermittelſt der Zergliederung des Organs, in der Anſchauung vorzeigt (U. 241). Die Verſtandesbegriffe ſind nehmlich nur Gedanken, ſobald ihnen aber ein ihnen correſpondirender Gegenſtand in der Anſchauung beigefügt wird, werden ſie Erkenntniſſe. Die Begriffe der Urſache und Wirkung können z. B. an der Undurchdringlichkeit, dem Stoſse der Cörper, der Ausdehnung der Luft durch die Hitze, den Zerſtörungen durch den Sturmwind, der Erleuchtung durch das Licht u. ſ. w. gegeben werden. Die Begriffe der Urſache und Wirkung können alſo durch empiriſche Anſchauungen belegt, d. i. der Gedanke davon an einem Beiſpiele gewieſen (demonſtrirt) werden, d. h. der Begriff derſelben iſt demonſtrabel. Dieſes muſs möglich ſeyn, weil man ſonſt leicht mit einem Hirngeſpinſte ſpielen könnte. Woher wollte man ſonſt wiſſen, ob es auch z. B. eine Urſache gebe? (M. II, 752. U. 240). Es iſt etwas ſehr bemerkungswürdiges, daſs wir die Möglichkeit keines Dinges nach der bloſsen Kategorie oder dem reinen Verſtandesbegriffe einſehen können, ſondern immer eine Anſchauung bei der Hand haben müſſen. Die Kategorien der Relation z. B. bleiben leere Gedanken, ſo lange wir ihnen nicht einen ſinnlichen Gegenſtand beigeſellen können, in dem ſie dargeſtellet werden.

a. Die Kategorie der Subſtanz ſagt, ohne alle Verſinnlichung, aus, daſs etwas, dem dieſer Begriff zukömmt, bloſs Subject, niemals Beſtimmung (Accidenz) eines andern Dinges ſei;

b. die Kategorie der Urſache, daſs wenn etwas ſei, auch etwas anders (die Wirkung) ſeyn müſſe;

c. die Kategorie der Wechſelwirkung, daſs wenn mehrere Dinge da ſind, dieſe Dinge wechſelſeitig auf einander wirken, ſo daſs, wenn das erſte da iſt,

nothwendig auch das andere da ſeyn müſſe, und umgekehrt.

Alles dieſes läſst ſich aber aus bloſsen Begriffen nicht einſehen, es muſs etwas da ſeyn, woran ich es anſchaue, z. B. ein Menſch, an dem ich den Begriff der Subſtanz in der Anſchauung vor mir habe, u. ſ. w. Mit den übrigen Kategorien iſt es eben ſo. Wie ein Ding mit vielen einerlei, d. i. eine Gröſse ſei, kann ich mir gar nicht denken, ich muſs es an dem Raume, an der Zeit, oder an dem, was Raum und Zeit erfüllt, an einem Cörper anſchauen. So lange es alſo an Anſchauung fehlt, weiſs man nicht, ob man durch die Kategorien einen wirklichen Gegenſtand denkt, und ob ihnen auch überall irgend ein Object zukommen könne, und ſo beſtätigt ſich, daſs ſie allein, ohne Anſchauung, bloſse Gedankenformen ſind. Man verſtehet nehmlich unter Gedankenformen das, was eine Anſchauung zu einem Gedanken formt, oder ihm die Form eines Gedankens giebt. Dies kann nun nicht ſchon ſelbſt Erkenntniſs ſeyn, weil es noch keinen Inhalt hat, der dadurch erkannt wird. Daher rührt es denn eben, daſs die Kategorie allein nicht eher einen realen (nicht bloſs logiſchen) Gedanken giebt, bis ſie demonſtrirt, d. i. in einer Anſchauung dargeſtellt wird (M. I, 336. C. 288).

3. Wenn die Logiker die Ausdrücke demonſtrabel und indemonſtrabel gebrauchen, ſo verſtehen ſie darunter gemeiniglich, mittelbar und unmittelbar gewiſs. Sie bedienen ſich nehmlich dieſer Ausdrücke gemeiniglich nur von Sätzen. So ſagt Meier (Auszug aus der Vernunftlehre §. 192): „die Erkenntniſs einer Wahrheit iſt entweder eine erweiſliche (*cognitio demonſtrabilis*), oder eine unerweiſliche Erkenntniſs (*cognitio indemonſtrabilis*). Dieſe wird uns gewiſs, ſobald wir ſie deutlich einſehen; jene aber nicht. Dieſe iſt ohne Beweis völlig gewiſs; jene aber nicht." Der Unterſchied zwiſchen dem bisherigen Sprachgebrauch und dem Kantiſchen beſtehet folglich darin, daſs man demonſtrabel nannte, was ſich beweiſen läſst; Kant hingegen nennt demonſtrabel, was ſich ſinnlich dar-

ſtellen oder vorzeigen läſst, der wörtlichen Bedeutung des Worts gemäſs; welches auch mit der Bedeutung des Worts Demonſtration übereinſtimmt, welches nicht einen jeden Beweis, ohne Unterſchied, ſondern nur diejenige Art derſelben bedeutet, welche die Geometer haben, von denen alle Momente des Beweiſes in der Anſchauung dargeſtellt werden können, ſ. Acroamatiſch (U. 241).

4. Die reine Philoſophie hat ſowohl mittelbar als unmittelbar gewiſſe Sätze, welche ſie aus Gründen *a priori* beweiſen kann, die aber darum doch nicht demonſtrabel ſind, oder ſich demonſtriren laſſen. Ein beweisfähiger Satz iſt nur dann demonſtrabel, wenn ſich ſein Beweis durch Darſtellung in der Anſchauung führen läſst. Die Mathematik allein kann demonſtriren, die Philoſophie nur durch Begriffe (diſcurſiv oder acroamatiſch) beweiſen. Demonſtriren heiſst nehmlich, im Beweiſen, oder auch im Definiren, ſeinen Begriff zugleich in der Anſchauung darſtellen. Beides, demonſtriren und durch Begriffe darthun, heiſst beweiſen; aber demonſtriren heiſst überhaupt, einem Begriff ſeinen Gegenſtand in der Anſchauung beifügen, und das kann auch bei dem Definiren geſchehen (U. 241. M. II. 753), ſ. Acroamatiſch.

5. Begriffe der Vernunft ſind indemonſtrabel, denn die Vernunftideen z. B. Gott, Seele u. ſ. w. kann man nicht in der Anſchauung darſtellen. Von ſolchen Begriffen muſs aber dennoch gezeigt werden, daſs ſie gewiſſen Principien der Erkenntniſsvermögen gemäſs aus denſelben entſpringen. Dieſes heiſst die ſubjective Deduction der Vernunftideen, und iſt im Artikel Deduction, 4. erläutert worden. Dieſe ſubjective Deduction zeigt, daſs die Ideen nicht grundlos ſind. Das Princip der Vernunft iſt z. B.: alle Erfahrung zu einer ſyſtematiſchen Einheit zu bringen; ſie macht ſich daher die Idee von Gott, um alle Verknüpfung der Welt ſo zu betrachten, als wäre ſie aus einer

einzigen Urſache entſprungen. Dieſe Idee iſt alſo die von einer allgenugſamen Urſache aller kosmologiſchen Reihen (U. 240).

6. Man hat in der praktiſchen Philoſophie zwei ſolcher indemonſtrabeln Vernunftbegriffe, die unſerer Willkühr in Beziehung auf moraliſche Geſetze nothwendig zum Grunde gelegt werden müſſen, nehmlich die Idee von der transſcendentalen Freiheit, und von der Tugend; beiden kann kein Gegenſtand in der Anſchauung beigefügt werden. Auch iſt das überſinnliche Subſtrat aller Erſcheinungen überhaupt eine ſolche Vernunftidee, welche nirgends anzuſchauen iſt, weil ſie die Vorſtellung von dem iſt, was vermittelſt der Anſchauung ſinnlicher Gegenſtände erſcheint, folglich nicht ſelbſt Erſcheinung ſeyn kann. Eben ſo iſt es mit der transſcendentalen Freiheit, oder der abſoluten Unabhängigkeit von allen vorhergehenden beſtimmenden Urſachen, welches eine Idee iſt, die die Vernunft bloſs zur Möglichkeit der moraliſchen Handlung gebraucht, welche nicht frei wäre, wenn ſie von vorhergehenden Urſachen beſtimmt würde. Nun iſt aber in der Natur alles dem Geſetze der Urſache und Wirkung unterworfen, folglich gehört eine ſolche transſcendentale Freiheit nicht zur Natur, und kann alſo ſchon der Art von Begriffen nach, zu der ſie gehört, nicht dargeſtellt werden, indem es in der Natur nichts geben kann und giebt, was die Qualität einer ſolchen Freiheit hätte. Die Tugend aber iſt die Idee von der gänzlichen Unterwerfung der Naturtriebe unter das Moralgeſetz, und iſt alſo durch keine einzelne Handlung darzuſtellen, weil eine jede, dem Grade nach, immer noch hinter dem Vernunftbegriff der Tugend, einer Idee von der vollkommenſten Befolgung des Moralgeſetzes aus Pflicht, die kein Grad erreicht, zurückbleibt (U. 241. M. II. 754).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. IV. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 288.

Deſſ. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 67. Anmerk. I. S. 240. f.

Demonſtration,

apodiktiſch-intuitiver Beweis, ἀπόδειξις, *demonſtratio, démonſtration.* Der ſicherſte, überzeugendeſte und unumſtöſslichſte unter allen Beweiſen, derjenige nehmlich, welcher nicht nur apodiktiſch iſt, ſondern auch durch Conſtruction geführt wird, oder intuitiv iſt. Dieſe Beweiſe ſind nur in der Mathematik zu finden; auch iſt es jeder philoſophiſchen Wiſſenſchaft unmöglich, ſie zu führen. Sie ſind apodiktiſch, heiſst, ſie ſind mit dem Bewuſstſeyn der Nothwendigkeit verbunden; und ſie ſind intuitiv, heiſst, ſie werden ſo geführt, daſs die Wahrheit des zu beweiſenden Satzes, an einer Darſtellung derſelben, vermittelſt der Einbildungskraft, angeſchauet werden kann. Die ganze Beſchaffenheit dieſer Beweiſe kann man aus zwei Beiſpielen erſehen, einem geometriſchen, im Artikel Acroamatiſch, und einem algebraiſchen, im Artikel Conſtruiren, 18. Wolfs Bemühungen, auch in der Philoſophie zu demonſtriren, waren alſo vergeblich (C. 762).

2. Ein philoſophiſcher Beweis für die Wahrheit eines Satzes *a priori* iſt zwar auch apodiktiſch, aber nicht intuitiv, ſondern discurſiv, folglich keine Demonſtration. Die Erfahrung giebt uns auch wohl zu einer empiriſchen Behauptung, d. i. einer ſolchen, die etwas betrifft, das man erfahren kann, die Anſchauung; dieſer Beweis iſt alſo intuitiv, allein er iſt nicht apodiktiſch, denn er beweiſet nur, daſs die Sache ſo iſt, wie man behauptet, aber nicht, daſs ſie ſo ſeyn muſs, alſo kann ein Erfahrungsbeweis nicht eine Demonſtration heiſsen. Solche Erfahrungsbeweiſe kann man empiriſch-intuitive nennen. So beweiſet man, daſs der Blitz elektriſches Feuer ſei, durch die Verſuche mit der Elektriſirmaſchine und dem Gewitterableiter, welche beide einerlei Materie liefern (C. 762).

3. Die Gewiſsheit einer Demonſtration iſt anſchaulich, und man nennt ſie die Evidenz, d. i. eine Gewiſsheit, die man am Gegenſtande anſchaut, und wo-

bei jeder Fehltritt ſichtbar wird. Die Gewiſsheit eines discurſiven oder acroamatiſchen Beweiſes iſt auch Gewiſsheit, aber ſie kann nur gedacht, nicht angeſchauet werden. Das hierher gehörende Beiſpiel eines ſolchen Beweiſes ſ. im Artikel: Acroamatiſch (C. 762. M. I. 878).

4. Man hat die Demonſtration, weil man darunter bloſs einen apodiktiſchen Beweis verſtand, lange Zeit verkannt, und geglaubt, die Philoſophie ſei eben ſolcher evidenten Beweiſe fähig, als die Mathematik. Kant hat zuerſt darauf aufmerkſam gemacht, daſs die philoſophiſche Erkenntniſs des Vortheils entbehren muſs, die Schlüſſe ſeines Beweiſes in der Anſchauung vor Augen zu ſtellen. Schon im Jahre 1763 lehrte er, in der Beantwortung einer von der königlichen Akademie der Wiſſenſchaften zu Berlin aufgegebenen Preisfrage (S. II. 486) dieſen Unterſchied zwiſchen der Mathematik und Philoſophie in ihren Beweiſen, daſs nehmlich die erſtere das Allgemeine *in concreto* (in der einzelnen Anſchauung) und durch reine Vorſtellung *a priori* erwegen kann; daſs hingegen die letztere das Allgemeine jederzeit *in abſtracto* (durch Begriffe) betrachten muſs. Die Arithmetik, ſagt er, ſetzt ſtatt der Sachen ſelbſt ihre Zeichen, mit den beſondern Bezeichnungen ihrer Vermehrung oder Verminderung, ihrer Verhältniſſe u. ſ. w., und verfährt hernach mit dieſen Zeichen nach leichten und ſichern Regeln, durch Verſetzung, Verknüpfung oder Abziehen, und mancherlei Veränderung; an die bezeichneten Sachen wird aber nicht eher gedacht, als bis beim Beſchluſs das ſymboliſche Reſultat entziffert wird, ſ. Conſtruiren, 18. In der Geometrie hat man gar den Gegenſtand ſelbſt beſtändig vor ſich. Ich will z. B. die Eigenſchaft aller Cirkel erkennen, ſo zeichne ich einen einzigen, Fig. 23. Es zeiget ſich nun an dieſem einzigen, an welchem ich alle Cirkel vor mir habe, unter andern das Verhältniſs zweier Linien (A B und C D), die ſich innerhalb des Cirkels ſchneiden. Auch dieſe beiden Linien gelten wieder ſtatt aller möglichen Linien, die ſich innerhalb des Cirkels ſchneiden, und die ich in den beiden gezeichneten Linien wieder alle vor mir ſehe. Man

vergleiche nun hiermit das Verfahren der Philoſophie, ſagt Kant, ſo wird man es davon gänzlich verſchieden finden, ſ. Acroamatiſch, 4. ff. (C. 762. S. II, 486. f.).

5. Die Zeichen der philoſophiſchen Betrachtung ſind niemals etwas anders als Worte, und dieſe Zeichen ſind ſehr unvollkommen. Kant macht (S. II, 487) die vortreffliche Bemerkung, daſs die Worte ſich darin von den algebraiſchen Zeichen ſehr zu ihrem Nachtheil unterſcheiden, daſs ſie weder (wie jene) in ihrer Zuſammenſetzung die Theilbegriffe, woraus die ganze Idee beſteht, welche das Wort anzeigt, noch in ihren Verknüpfungen die Verhältniſſe der philoſophiſchen Gedanken zu bezeichnen vermögen. Man hat daher in dem philoſophiſchen Beweiſe nicht, wie in dem algebraiſchen, gänzlich von dem Sinn der Worte (oder Zeichen der Gedanken) abſtrahiren, ſondern muſs ſich bei jedem Wort immer den damit bezeichneten abſtracten Begriff vorſtellen; dahingegen in der Algebra das Allgemeine oder Abſtracte durch die Zeichen *in concreto* dargeſtellt wird (S. II, 487).

Kant. Critik der reinen Vern. Methodenlehre I. Hauptſt. I. Abſchn. 3. S. 762. ſ.

Deſſ. ſämtl. kleine Schriften II. Band. Unterſ. über die Deutlichkeit der Grundſätze der natürl. Theol. und der Moral. 1. Betracht. §. 2. S. 486. f.

Demonſtriren,

vorzeigen, darlegen, *demonſtrare, oſtendere, exhibere, démontrer.* Demonſtriren kann zweierlei heiſsen:

a. überhaupt, das Darſtellen, ſo wird es in der Anatomie gebraucht;

b. insbeſondere, das apodiktiſch-intuitive Beweiſen.

Demonſtriren heiſst nehmlich, der eigentlichen Wortbedeutung nach, vorzeigen, darlegen, und

das kann ſowohl beim Definiren eines Begriffs, als beim Beweiſen eines Satzes geſchehen (U. 240. f.).

Man ſehe übrigens die vorhergehenden Artikel: Demonſtrabel und Demonſtration.

Demüthigung,

intellectuelle Verachtung, *humiliatio, humiliation.* Die Demüthigung iſt die Herabſetzung der moraliſchen Selbſtſchätzung. Die Selbſtſchätzung iſt die Beſtimmung des eigenen Werths; ſie iſt moraliſch, wenn wir unſern Werth nach der in uns herrſchenden moraliſchen Geſinnung beſtimmen; und die Anſprüche derſelben werden herabgeſetzt, wenn wir durch irgend etwas zu der Erkenntniſs gebracht werden, daſs wir einen geringern Werth haben, als wir uns beilegten. Was nun unſern Eigendünkel (d. i. die Selbſtliebe, wenn ſie ſich geſetzgebend und zum unbedingten praktiſchen Princip macht) niederſchlägt, d. i. ihm in unſerm eigenen Urtheil Abbruch thut, das demüthigt. Man ſieht alſo, das moraliſche Geſetz demüthigt unvermeidlich jeden Menſchen, wenn dieſer mit demſelben den Hang ſeiner ſinnlichen Natur vergleicht (P. 132. 140).

2. Dieſe Demüthigung iſt ein Gefühl, denn es ſchlägt die Selbſtliebe nieder, dieſe beſtehet aber in den Neigungen, und dem Hange, dieſe zur oberſten praktiſchen Bedingung d. i. zum Endzweck unſrer Handlungen zu machen, Neigung aber beruhet auf Gefühlen. Da nun alles, was Gefühlen Abbruch thut, ihnen entgegen wirken, und folglich ſelbſt Gefühl ſeyn muſs, ſo folgt, daſs die Demüthigung, welche der Selbſtliebe (jenen Neigungen und jenem Hange) Abbruch thut, ſelbſt ein Gefühl ſeyn muſs. Dieſes Gefühl, das in Beziehung auf das vernünftige, von Neigungen afficirte Subject, welches daſſelbe hat, Demüthigung heiſst, iſt daſſelbe, welches in Beziehung auf das Moralgeſetz, welches dieſes Gefühl wirkt, Achtung für das Geſetz heiſst, ſ. Achtung (P. 133).

3. Die Wirkung des Geſetzes auf die Selbſtliebe iſt alſo bloſs negativ, indem ſie bloſs der Thätigkeit des Subjects, ſo fern Neigungen die Beſtimmungsgründe deſſelben ſind, mithin der Meinung von ſeinem perſönlichen Werth Abbruch thut. Dieſer Werth wird nehmlich, ſoweit das Subject nicht mit dem moraliſchen Geſetze übereinſtimmt, auf nichts herabgeſetzt. Uebrigens folgt aus 2, daſs wir die Nothwendigkeit dieſes Gefühls *a priori* einſehen, weil nehmlich ohne daſſelbe das Moralgeſetz den Willen nicht gegen die Neigungen beſtimmen könnte.

Kant. Critik der prakt. Vern. I. Th. 1. B. III. Hauptſt. S. 132. f. u. 140.

Denken,

διανοεῖσθαι, *cogitare*, *penſer*. Das Erkennen durch Begriffe (C. 94.). Erkennen heiſst Vorſtellungen, die wir haben, auf einen Gegenſtand beziehen, oder uns vorſtellen, daſs diejenigen Vorſtellungen, die wir haben, irgend Etwas vorſtellen. Nun giebt es Vorſtellungen von ganz verſchiedener Art, nehmlich Anſchauungen und Begriffe. Anſchauung iſt diejenige Art von Vorſtellung, durch welche ſich mir der Gegenſtand unmittelbar ſelbſt darſtellt, es ſei nun dadurch, daſs er wirklich auf meine Sinne Eindrücke macht, und mir, vermittelſt der Zuſammenſetzung dieſer Eindrücke durch mein Erkenntniſsvermögen, gegenwärtig iſt; oder dadurch, daſs ich ihn mir in meinem Gemüth, vermittelſt meiner Einbildungskraft, vorſtelle, ſ. Anſchauung. Eine ſolche Anſchauung bezieht ſich alſo unmittelbar ſelbſt auf einen Gegenſtand, d. i. man kann ſie nicht haben, ohne den Gegenſtand ſelbſt anzuſchauen. Wenn ich z. B. einen Baum ſehe, oder einen muſikaliſchen Ton höre, oder auch mir beides bloſs durch meine Einbildungskraft vergegenwärtige, ſo kann ich das nicht, ohne den Gegenſtand ſelbſt, entweder wirklich, oder im Gemüthe, anzuſchauen; meine Vorſtellung eines Baums, dadurch, daſs ich ihn erblicke, iſt die unmittelbare Vorſtellung des Gegenſtandes ſelbſt. Es iſt zwiſchen der Vorſtellung des Baums vermittelſt des Sin-

nes des Gefichts und dem Gegenftande felbft nicht noch eine Zwifchenvorftellung. Die Anfchauung ift alfo die unmittelbare Erkenntnifs des Gegenftandes; und das Erkennen durch Anfchauungen heifst anfchauen. Dennoch würde die blofse Anfchauung, ohngeachtet fie den Gegenftand unmittelbar vorftellt, blind feyn, wir würden uns zwar bewufst feyn, dafs wir eine Vorftellung hätten, aber wir würden uns nicht einmal bewufst feyn, dafs es ein Gegenftand fei, den wir uns vorftellten, wenn nicht noch das Denken, oder das Erkennen durch Begriffe hinzukäme. Wenn wir eine Anfchauung haben, fo müffen wir wenigftens die Vorftellung haben; du erkenneft Etwas unmittelbar, oder du fchaueft einen Gegenftand an, du hörft oder fieheft Etwas; alsdann folgen nach und nach die Vorftellungen, wodurch wir uns die Frage beantworten: was ift das, was du fieheft, oder hörft? Dann erkennen wir aber nicht mehr durch Anfchauung, fondern wir machen uns von dem, was wir anfchauen, dem Etwas oder Gegenftande, Vorftellungen, dadurch, dafs wir den Gegenftand beftimmen, oder ihm Prädicate beilegen. Das heifst nun durch Begriffe erkennen oder denken, indem diejenige Vorftellung von einem Gegenftande, durch die er nicht angefchauet, fondern die Anfchauung erft verftanden wird, der Begriff heifst. Das Denken ift alfo das Mittel, die Anfchauungen zu verftehen, und alles Denken zweckt als Mittel auf Anfchauung ab; denn das Denken wäre ein blofses Spielen mit Vorftellungen, wenn es nicht zum Zweck hätte, etwas dadurch zu erkennen, was nicht blofs gedacht, fondern entweder in der Anfchauung gegeben ift, oder doch mit derfelben nothwendig zufammenhängt.

2. Durch die Anfchauungen bekommen wir nehmlich Gegenftände zum Erkennen, und ohne Anfchauungen fpielen wir blofs mit unfern eigenen Vorftellungen oder Gedanken; durch die Begriffe aber werden fie gedacht, oder verftehen wir erft, was diefe Gegenftände find. Die Fähigkeit, durch die es uns möglich ift, die Anfchauungen zu bekommen, heifst die Sinnlichkeit, das Vermögen aber, durch das es uns möglich ift, fie zu denken, oder zu

verstehen, heifst der Verstand. Alles Denken aber mufs sich entweder geradezu (*directe*) auf Anschauung beziehen, z. B. wenn ich denke: das (nehmlich, was ich sehe) ist ein Baum; oder im Umschweife (*indirecte*) d. i. durch gewisse Merkmale. Z. B. wenn ich denke, ein Baum ist eine Pflanze, die einen holzichten Stamm hat, so stelle ich mir den Baum durch die Merkmale holzichter Stamm vor, aber ich mufs doch zuletzt zur Anschauung meine Zuflucht nehmen, um zu sehen, ob es auch so etwas giebt, und ob es nicht ein blofser Gedanke ist, der keinen Gegenstand aufser seinem Begriffe hat. Da uns nun auf keine andere Weise Gegenstände gegeben werden können, als durch Anschauung, folglich durch die Sinnlichkeit, als die Fähigkeit anzuschauen, so hat alles Denken zuletzt die Sinnlichkeit zum Zweck, und mufs sich am Ende auf sie beziehen, oder in derselben seine Sicherheit (dafs der Gedanke einen Inhalt hat, der kein Hirngespinst ist) finden (C. 41. 94.)

Die Sache der Sinne ist also anzuschauen; die des Verstandes zu denken. Wenn ich jetzt Menschenstimmen höre, so schauen meine Sinne diese Stimmen an; aber mein Verstand denkt: dieser Schall ist die Stimme eines Menschen auf der Strafse. Kant giebt nun, indem er diesen Unterschied zwischen anschauen und denken macht, noch eine zweite Erklärung vom Denken, nehmlich: Denken ist Vorstellungen in einem Bewufstseyn vereinigen. Denn wenn ich denke, so bin ich mir eines Gegenstandes bewufst, von dem ich mir etwas vorstelle, und alles, was ich mir von diesem Gegenstande vorstelle, das vereinige ich in dem einen Bewufstseyn des Gegenstandes. Wenn ich sage: der Tisch ist schwarz, so vereinige ich die beiden Vorstellungen Tisch und schwarz in einem Bewufstseyn, nehmlich dem von einem Gegenstand, welcher beides, ein Tisch und schwarz, ist. Diese Vereinigung der Vorstellungen in einem Bewufstseyn ist das Urtheil. Also ist denken so viel, als urtheilen, oder Vorstellungen auf Urtheile überhaupt beziehen, d. i. sie als dasjenige betrachten, was zu Urtheilen vereinigt werden soll.

Wenn wir einen Gegenſtand durch Begriffe erkennen, ſo thun wir nichts anders, als daſs wir alle die Begriffe in Einem Bewuſstſeyn des Gegenſtandes vereinigen, den wir in der Anſchauung vor uns haben. Das geſchieht aber, indem wir die Vorſtellung von dem noch unbeſtimmten Gegenſtande zum Subject des Urtheils machen, und alle die Begriffe demſelben beilegen, die, als Merkmale deſſelben, dem Gegenſtande zukommen, der in der Anſchauung vor uns iſt. Durch Begriffe erkennen und urtheilen iſt alſo einerlei, beides aber heiſst denken (Pr. 88).

3. Sich einen Gegenſtand denken, und einen Gegenſtand erkennen iſt aber nicht einerlei. Dieſer Unterſchied iſt von der gröſsten Wichtigkeit. Es iſt nehmlich unmöglich, durch Begriffe zu erkennen, oder zu urtheilen, ohne daſs wir einen Gegenſtand haben, den wir erkennen, oder deſſen noch unbeſtimmten Begriff wir zum Gegenſtand eines Urtheils machen, und ihn durch die Prädicate des Urtheils beſtimmen. Allein dieſer Gegenſtand ſelbſt kann ein bloſſer Gedanke d. i. ein Begriff ſeyn, zu dem uns kein wirklicher, nicht bloſs gedachter, Gegenſtand gegeben iſt, ſondern den wir ſelbſt erdacht haben, dann denken wir uns bloſs den Gegenſtand, oder er hat kein Etwas, das durch den Begriff des Gegenſtandes in unſerm Urtheil, oder das Subject deſſelben erkannt würde. Wir erkennen hingegen einen Gegenſtand, wenn wir nicht nur

a. den Begriff haben, durch den wir uns einen Gegenſtand denken; ſondern

b. auch eine Anſchauung, die den Gegenſtand giebt, den wir durch den Begriff denken.

In dieſem Falle allein können wir ſagen, wir erkennen durch den Begriff in a den Gegenſtand, der nicht wieder bloſs gedacht wird, ſondern durch die Anſchauung in b gegeben iſt. Geſetzt aber, dem Begriff in a könnte keine Anſchauung zugeſellet werden,

durch welche der Gegenſtand gegeben würde, ſo würde er zwar einen Gegenſtand haben, weil durch jeden Gedanken doch Etwas gedacht wird, allein dieſes Etwas wäre wieder bloſs gedacht, und es würde alſo wohl ein Gegenſtand g e d a c h t, aber eigentlich kein Gegenſtand e r k a n n t. So wie alſo Anſchauungen, ohne daſs ſie gedacht werden, blind ſind, ſo ſind Gedanken oder Begriffe, denen keine Anſchauung beigefügt werden kann, ohne g e g e b e n e n Gegenſtand, folglich l e e r, d. h. es wird durch ſie gedacht, aber nichts erkannt. Alles Erkennen iſt alſo wohl ein Denken, aber nicht alles Denken ein Erkennen wirklicher und nicht bloſs gedachter Gegenſtände. Man kann daher einen Unterſchied machen zwiſchen dem bloſs l o g i ſ c h e n Denken, bei dem nicht daran gedacht wird, ob der Gegenſtand wirklich oder nur gedacht ſei, und dem r e a l e n Denken, bei dem ein Gegenſtand in der Anſchauung durch Begriffe erkannt wird. Man thut daher wohl, wenn man unter d e n k e n ſchlechthin das Vereinigen mehrerer Anſchauungen in einem Begriff, oder mehrerer Begriffe in einem Urtheile; unter e r k e n n e n aber das Beziehen dieſer Begriffe oder Urtheile auf den durch die Anſchauung gegebenen Gegenſtand verſtehet. D e n k e n kann ich, was ich will, wenn ich mir nur nicht ſelbſt widerſpreche; e r k e n n e n aber kann ich nicht, was ich will, denn dazu gehört, daſs ich mir die reale Möglichkeit des zu Erkennenden beweiſen kann. Daſs z. B. ein Pallaſt von Glas exiſtirt, kann ich mir wohl d e n k e n, aber ob er wirklich exiſtirt, kann ich nur e r k e n n e n, wenn ich ihn mit Augen ſehe, oder wenn mir ein glaubwürdiger Menſch erzählt, daſs er exiſtire, und wie und wozu er erbauet wurde; denn alsdann beweiſe ich mir ſeine Möglichkeit, entweder durch das Zeugniſs meiner eignen Erfahrung aus ſeiner Wirklichkeit, oder aus dem Zuſammenhange mit andern Erfahrungen, nach dem Geſetze der Cauſalität, ſ. A n a l o g i e d e r U r ſ a c h e u n d W i r k u n g (C. 146. XXVI*).

4. Daſs ein Gedanke auf einen Gegenſtand bezogen wird, und wirklich in demſelben Sinn und Bedeutung hat, d. i. denſelben wirklich vorſtellt, das macht ihn zu einer

Erkenntnifs. Man drückt alfo durch das Wort denken das Hervorbringen fowohl eines Gedankens, dem kein Gegenftand, als auch eines Gedankens, dem ein Gegenftand gegeben werden kann, aus; im erftern Fall ift der Gedanke leer, und man hat dadurch zwar gedacht, in der That aber durch diefes Denken nichts erkannt. Man fagt alfo, man habe gedacht, wenn der Verftand in Thätigkeit gewefen ift; man habe felbft gedacht, wenn man nicht Andrer, fondern feine eigenen Gedanken gedacht hat; man habe nachgedacht, wenn der Gegenftand zum Denken gegeben war, fo dafs man über denfelben gedacht hat; man habe blofs gedacht, wenn der Gedanke keinen Gegenftand hat, der in der Erfahrung gegeben werden kann, oder mit einer Erfahrung nothwendig zufammenhängt, und man folglich blofs mit Vorftellungen gefpielt hat (C. 194 f.).

5. Man fieht hieraus, dafs das Wort denken von Kant für das Denken im metaphyfifchen Sinne, oder erkennen gebraucht wird, wenn er fagt: das Denken ift die Handlung, gegebene Anfchauung auf einen Gegenftand zu beziehen; denn er meint damit die Wirkung der Verftandeskraft, da fie das, was das Subject, vermittelft der Sinnlichkeit, anfchauet, gleichfam von der Anfchauung trennt, und fich durch den Begriff Gegenftand (das, was nicht blofs Vorftellung der Sinne, wie die Anfchauung, ift, folglich etwas, das in der Anfchauung angefchauet wird, oder Erfcheinung) vorftellt. Der Verftand bringt nun gewiffe Einheiten des Denkens des gegebenen Mannichfaltigen hervor, diefe find die Stammbegriffe des reinen Verftandes oder Kategorien; ift für diefe keine Anfchauung gegeben, fo ift ihr Gegenftand blofs transfcendental, d. h. er ift blofs der Gedanke einer folchen Einheit, durch die ein Erfahrungsgegenftand erkannt werden kann, überhaupt. Es wird dadurch nur das Denken eines Gegenftandes überhaupt ausgedrückt (C. 304).

6. Nicht dadurch alfo, dafs ich blofs denke, erkenne ich irgend ein Object, fondern nur dadurch, dafs

ich eine gegebene Anſchauung in Abſicht auf die Einheit des Bewuſstſeyns beſtimme. Die Einheit des Bewuſstſeyns iſt nehmlich jene Einheit des Denkens (in 5.), welche Kategorie heiſst, und das Erkennen beſtehet nun darin, daſs ich eine Anſchauung, die mir gegeben iſt, z. B. eines Baums, in Anſehung dieſer Einheiten, und folglich dadurch als einen Gegenſtand beſtimme, daſs ich ſage, er hat die und die Gröſse, die und die Beſchaffenheiten. u. ſ. w. Wenn ich mir z. B. bewuſst bin, daſs ich eine Stunde lang gedacht, die und die Gedanken gehabt habe u. ſ. w., ſo bin ich mir der Anſchauung meiner ſelbſt bewuſst, und ich habe mich ſelbſt als denkend durch die Verſtandesbegriffe der Quantität, Qualität, u. ſ. w. beſtimmt; welches mir möglich war, weil ich meinen innern Zuſtand als einen Gegenſtand in der Zeit anſchauete, ihn vermittelſt der Kategorien auf gewiſſe Begriffe brachte, und ihn folglich in Anſehung der Function des Denkens beſtimmte. Folglich habe ich mich als denkend erkannt. Geſetzt aber, ich bin mich meiner bloſs als denkend bewuſst, abſtrahire aber dabei von aller Zeit, folglich von allen Wirkungen meiner Denkkraft, als Erſcheinungen im innern Sinn, ſo denke ich mich bloſs als denkend, erkenne mich aber nicht, weil mir dann kein in der Zeit erſcheinender Gegenſtand gegeben iſt, den ich anſchauete, und auf die Begriffe einer beſtimmten Gröſse, Beſchaffenheit u. ſ. w. bringen könnte (C. 406).

7. Wir können nun von allem Inhalt des Denkens und Erkennens, das iſt von allem, was gedacht wird, und der Beziehung deſſelben auf einen Gegenſtand, abſtrahiren, und bloſs die Form des Denkens überhaupt, oder das, was das Denken zum Denken macht, betrachten, ſo giebt uns dieſe Betrachtung eine Wiſſenſchaft, welche die allgemeine Logik heiſst. Eine Einheit des Bewuſstſeyns, die durch die Kategorien gedacht wird, in das gegebene Mannichfaltige der Anſchauung bringen, heiſst denken, im metaphyſiſchen Sinne, oder erkennen; abſtrahire ich dabei wieder von dem gegebenen Mannichfaltigen der Anſchauung, d. i. von allem dem, was mir durch die Sinne zum Denken geliefert wird, ſo bleibt mir noch die

blofse Form des metaphyfifchen Denkens oder des Erkennens übrig; abftrahire ich nun noch von dem durch die reine Form der Anfchauung Gegebenen (nehmlich den Schematen oder Zeitbedingungen der Kategorien), kurz von allem Sinnlichen, Raum und Zeit, fo bleibt nichts übrig, als die Form des blofsen logifchen Denkens, d. i. die Form des Denkens überhaupt, von der die allgemeine Logik die Gefetze angiebt. Wenn ich fage, der Menfch ift fterblich, fo ift die Art der Verknüpfung zwifchen Menfch und fterblich die Form des Denkens. Abftrahiren wir aber nicht von allem Inhalt des Denkens, hier Menfch und fterblich, fo ift diefer Inhalt entweder durch die Sinne geliefert (empirifch), welches bei den Begriffen Menfch und fterblich der Fall ift, oder aus dem Erkenntnifsvermögen felbft entfprungen; folglich giebt es eine Logik, welche die Regeln des Denkens der Erfahrungsgegenftände enthält, die man die angewandte Logik nennen kann, weil die Regeln der gemeinen Logik blofs auf das Denken diefer Gegenftände angewendet werden, und eine Logik, welche die Regeln des reinen Denkens, oder des aus dem Erkenntnifsvermögen entfpringenden Inhalts des Denkens, enthält, welche Kant die transfcendentale Logik nennt (C. 79).

8. Man kann, wie ich (in 7) fagte, von aller Sinnlichkeit beim Verftandesgebrauch abftrahiren, d. h. wenn ich z. B. den Verftandesbegriff der Subftanz gebrauchen will, fo kann ich nicht anders etwas als Subftanz (das, woran alles wechfelt, und welches dabei immer daffelbe bleibt) erkennen, als wenn ich daffelbe als etwas in der Zeit Beharrendes anfchaue; abftrahire ich nun nicht nur von dem Etwas, welches ich als Subftanz erkenne, fondern auch von der Zeit, die allein die Vorftellung des Beharrlichen in der Zeit, oder der Dauer, möglich macht, fo bleibt mir nichts übrig von dem Begriff der Subftanz, als, ftatt eines Beharrlichen, an dem alles wechfelt, ein Subject, von dem alles die Prädicate find. Wir fehen hieraus, dafs alfo die Vorftellung von der Verknüpfung zwifchen Subject und Prädicat durch die nehmliche Function des Denkens gedacht wird, durch welche ich, wenn die

Anſchauung in der Zeit dazu kömmt, die Vorſtellung des Beharrlichen (der Subſtanz) mit den daran wechſelnden Beſtimmungen derſelben (den Accidenzen) denke. Hieraus folgen nun nachſtehende Sätze (C. 305):

I. Wenn ich alles Denken aus einem empiriſchen Erkenntniſs wegnehme, ſo bleibt gar keine Erkenntniſs irgend eines Gegenſtandes übrig; denn der Gegenſtand wird dann bloſs angeſchauet, aber ohne zu wiſſen, was man anſchauet. Es fällt nehmlich in die Augen, daſs alsdann bloſs etwas angeſchauet wird, ohne allen Gedanken, alſo auch ohne den erſten unter allen Gedanken, daſs es Etwas, es ſei nun Gröſse, oder Beſchaffenheit, oder Verhältniſs d. i. ein Gegenſtand ſei; die Anſchauung wird alſo auch nicht auf einen Gegenſtand bezogen, worin eben die Erkenntniſs beſtehet. Folglich bleibt gar keine Erkenntniſs übrig, wenn ich alles Denken aus einem empiriſchen Erkenntniſſe wegnehme.

II. Wenn ich hingegen alle Anſchauung (empiriſche und reine) aus einem Erkenntniſſe weglaſſe, ſo bleibt wieder keine Erkenntniſs eines Gegenſtandes übrig; denn es wird dann bloſs gedacht, aber ohne einen Gegenſtand zu denken. Es bleibt dann, weil dem Denken aller Inhalt genommen iſt, den nur die Anſchauung liefert, nichts übrig, als die Gedankenform (Kategorie), aber es wird durch ſie kein Gegenſtand gedacht, d. i. der Gedanke iſt leer.

Wir ſehen aber hieraus, daſs ſich die Kategorien oder Denkformen weiter erſtrecken, als die ſinnliche Anſchauung; denn durch dieſe kann ich nur einen einzigen Gegenſtand anſchauen, durch die Kategorie kann ich aber jede mögliche Anſchauung, die ihr nur Inhalt giebt, denken, ja wäre eine ganz andere Sinnlichkeit möglich, mit andern oder mehrern Formen als Raum und Zeit, ſo würden die Kategorien auch zum Erkennen der Anſchauungen dieſer Sinnlichkeit dienen (C. 309). Wir können uns keinen Gegenſtand denken, ohne ihn als Etwas,

es fei nun Gröſse, oder Beſchaffenheit, oder Verhältniſs, d. i. durch Kategorien zu denken, wodurch die Anſchauung eben als ein Gegenſtand gedacht wird; und wir können keinen gedachten Gegenſtand erkennen, ohne durch Anſchauung, die es allein möglich macht, daſs ich meinen Gedanken noch auf etwas auſser demſelben beziehen kann, wodurch er erſt die Erkenntniſs eines Gegenſtandes wird, da er vorher bloſs der Gedanke von einem Gegenſtande war (C. 165).

9. Die Kategorien ſind alſo das, wodurch ſowohl das Denken, als das Erkennen geſchieht, ſ. Kategorien. Will man aber den Verſtand zu überſinnlichen Gegenſtänden gebrauchen, ſo iſt nichts zum Erkennen gegeben, denn der überſinnliche Gegenſtand wird nicht angeſchauet, und iſt folglich bloſs in meinen Gedanken; folglich kann ich einen ſolchen Gegenſtand wohl denken, aber nichts von ihm erkennen. Ich kann mich, vermöge meiner praktiſchen Vernunft in eine Verſtandeswelt, in der bloſs Freiheitsgeſetze gelten, und die unter keinen zwingenden Naturgeſetzen ſteht, hinein denken; allein ich kann nichts davon erkennen, denn ich kann mich weder hinein ſchauen, noch mich hinein empfinden; alles, was wir uns alſo davon vorſtellen, bleibt immer bloſser Gedanke (G. 118).

10. Es wird bei dem Worte: Welt, intelligibele, gezeigt werden, daſs die praktiſche Vernunft gar nicht ihre Grenzen überſchreitet, wenn ſie ſich in eine Verſtandeswelt hinein denkt. Verſtandeswelt iſt nur ein negativer Gedanke in Anſehung der Sinnenwelt, oder ſoviel als Nichtſinnliche Welt. Die Sinnenwelt giebt nehmlich der Vernunft keine Geſetze, die den Willen zu ſittlichen Handlungen beſtimmen; folglich iſt die moraliſche Geſetzgebung zu einer nichtſinnlichen Welt, die der Verſtand bloſs denken kann, alſo einer Verſtandeswelt gehörig. Der Begriff einer ſolchen Verſtandeswelt iſt aber doch in einem Puncte poſitiv, nehmlich darin, daſs die Freiheit oder Unabhängigkeit von

den ſonſt zwingenden Geſetzen der ſinnlichen Welt, als negative Beſtimmung oder Verneinung, zugleich mit einem poſitiven Vermögen, mit einer Cauſalität der Vernunft, nehmlich ſittliche d. i. freie Handlungen zu wirken, verbunden iſt. Ich kann hier aber, wegen alles deſſen, was noch von dem **Denken** des Ueberſinnlichen, und dem Gebrauch der Ideen deſſelben ſowohl, als ihrer praktiſchen Realität zu ſagen iſt, auf den Artikel **Welt, intelligibele**, verweiſen, weil alles, was von der intelligibeln Welt behauptet wird, ein **Denken** derſelben ohne **gegebenen** Gegenſtand iſt (C. 118. ſ.)

> **Kant.** Critik der rein. Vern. Vorrede zur 2. Aufl. S XXVI*) — Elementarlehre II. Th. Einleitung II. S. 79. — I. Abth. I. Buch. I. Hauptſt. II Abſchn. §. 8. S. 94. — II. Hauptſt. I. Abſchn. §. 13. S. 118. ſ. — II Abſchn. §. 22. S. 146 — §. 27. S. 165. — S. 194. ſ. — II. Buch. III Hauptſt. S. 304. ſ. — S. 309. — II. Abth. II. Buch. I Haupſt. S 406. — S. 411*).
>
> **Deſſ.** Grundleg. zur Met. der Sitt. S. 118.
>
> **Deſſ.** Prolegom. §. 22. S. 88.

Denkungsart,

ſ. **Eigenthümlichkeit, intelligibele.**

Dependenz,

Abhängigkeit, *dependentia*, *dépendence*. Dieſen Namen führt das Verhältniſs des Bedingten zu ſeiner Bedingung, oder der **logiſchen** Abhängigkeit, vermöge deſſen etwas als Folge von ſeinem Grunde, und der **metaphyſiſchen** Abhängigkeit, vermöge deſſen etwas als Wirkung von ſeiner Urſache abhängt, z. B. Luft von der Wärme, die ſie ausdehnt, und einen Strom derſelben verurſacht, den wir **Sturm** nennen (C. 393), ſ. **Analogie der Urſache und Wirkung.**

2. Die metaphyſiſche **Dependenz** iſt alſo ein reiner Verſtandesbegriff, nehmlich derjenige, wodurch die Folge zwiſchen zwei Vorſtellungen als nothwendig

und allgemein vorgeftellt und folglich objectiv oder allgemeingültig wird. Hätte nehmlich unfer Verftand nicht die ihm wefentliche Eigenfchaft, dafs er die Gegenftände als von einander dependent erkennte, fo würde er nicht wiffen, ob blofs nach feiner fubjectiven Vorftellungsweife die Gegenftände auf einander folgten, oder ob fie Jedermann in diefer Folge auf einander erkennen müfste, und ob die Folge in den Gegenftänden liege. Dadurch aber, dafs es dem Verftande eigen ift, einen Gegenftand als dependent von einem andern zu erkennen, weifs er, dafs vor dem einen Gegenftande (der Wirkung) der andere (als feine Urfache) vorhergehen mufs, und auf den einen (die Urfache) der andere (die Wirkung) folgen mufs. Da diefe Vorftellung nun mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit verbunden ift, fo ift fie ein reiner Verftandesbegriff, der aus zwei Correlaten oder fich auf einander beziehenden Begriffen der Urfache und Wirkung beftehet. Weil die Urfache im Lateinifchen *caufa* heifst, fo nennt man die Verknüpfung durch Dependenz auch die Caufalverknüpfung. Wir haben eigentlich fünf verfchiedene Begriffe, die fich auf diefe Verknüpfung beziehen:

a. Die Urfache ift derjenige Begriff von einem Gegenftande, dafs wenn er gefetzt wird, etwas Anderes (die Wirkung) als feine Folge mit ihm gefetzt wird; oder auch, die Bedingung von dem, was gefchieht.

b. Die Wirkung ift derjenige Begriff von einem Gegenftande, dafs wenn er gefetzt wird, etwas Anderes (die Urfache), als das, worauf es folgt, mit ihm gefetzt wird; oder auch, ein Factum, in fo ferne es von einer Bedingung abhängt.

c. Die Caufalverknüpfung ift die Verknüpfung zwifchen Urfache und Wirkung.

d. Die Caufalität ift die Eigenfchaft, da durch etwas, was wir Urfache nennen, etwas anderes, nehm-

lich die Folge, nach Gesetzen gesetzt werden muss (G. 97).

e. Die **Dependenz** ist die Eigenschaft, da etwas, was wir Wirkung nennen, durch etwas anderes, nehmlich die Ursache, als Folge derselben, nach Gesetzen gesetzt wird (G. 97).

Ein jeder Verstandesbegriff, also auch die der Causalverknüpfung, müssen nun ein sinnliches Verbindungsmittel (Schema) haben, wodurch es möglich wird, die Eindrücke der Sinne durch diese Begriffe zu denken und zu erkennen. Dies ist nun für die Causalverknüpfung der Wechsel (Succession) des Mannichfaltigen, in so fern er einer Regel unterworfen ist (nehmlich der, dass in dem, was vorhergehet, die Bedingung liegt, nach welcher das, was folgt, folgen muss). Der Wechsel des Mannichfaltigen geschieht aber nothwendig in der Zeit, in der allein etwas vorhergehen und etwas folgen kann. Das Schema der **Ursache** ist nun das Reale in der Zeit, d. i. dass ein wirklicher Eindruck auf die Sinne gemacht wird, und dieser als Empfindung in der Zeit gedacht wird, und zwar so, dass, wenn es nach Belieben gesetzt wird, jederzeit etwas Anderes darauf folgt. Durch diese Vorstellung der Nothwendigkeit der Succession des Mannichfaltigen in der Zeit kann allein eine Reihe sinnlicher Eindrücke zu Gegenständen verknüpft werden, die mit einander in der Verknüpfung durch Ursache und Wirkung stehen. Lassen wir die Zeit, in der etwas auf etwas anderes nach einer Regel folgt, aus der **Causalverknüpfung** weg, so bleibt uns nur die reine Kategorie übrig, in der wir aber nichts weiter finden, als die logische Verknüpfung zwischen dem Grunde und dem Gegründeten. Aber die metaphysische Verknüpfung zwischen der Ursache und ihrer Wirkung fällt weg, weil zu derselben ein **nothwendiger Wechsel in der Zeit** gehört, welcher, ohne dass der Gegenstand, an dem der Wechsel vorgehet, in der Zeit sei, nicht möglich ist (C. 183. 301. M. I. 203). Jene fünf Begriffe haben also auch ihre fünf Schemate oder Versinnlichungen, wodurch sie allein Anwendung auf den zur Erfahrung gegebenen Stoff bekommen, nehmlich:

a. die Caufalverknüpfung — den Wechfel in der Zeit;

b. die Urfache — das Reale mit feiner vorhergegründeten nothwendigen Folge in der Zeit;

c. die Wirkung — das Accidenz, vor dem etwas Reales in der Zeit nothwendig hergeht;

d. die Caufalität — die nothwendige Beftimmung der Zeit als einer auf eine andere nothwendig folgenden;

e. die Dependenz — die nothwendige Beftimmung der Zeit als einer vor einer andern nothwendig hergehenden. S. übrigens die Artikel: Urfache und Wirkung.

3. Der Begriff der Caufalverknüpfung hat Kant auf fein ganzes Syftem geleitet, Hume aber war es, der Kant auf jenen Begriff aufmerkfam machte. Es wird daher denen, die mit Humes Schriften nicht bekannt find, hoffentlich angenehm feyn, wenn ich Humes ganze Gedankenfolge über die Caufalverknüpfung im Auszuge hier herfetze. Hume fagt (*Effais philofophiques fur l'Entend. hum. IV. Effai. Doutes Sceptiques touchant les Opérations de l'Entendement*):

a. Alles Räfonnement in Anfehung der Thatfachen gründet fich auf das Verhältnifs (Relation) der Urfachen zu ihren Wirkungen. Von diefem Verhältniffe rührt in der That diejenige Evidenz her, die nicht von dem Zeugniffe der Sinne und dem Gedächtniffe abhängen kann. Fraget Jemanden, warum er an eine Thatfache glaube, welche fich da ereignet, wo er fich doch nicht befindet, z. B. dafs fein Freund jetzt auf dem Lande fei, er wird immer ein anderes Factum zum Grunde anführen, z. B. einen Brief, den er von feinem Freunde erhalten habe. Alles Räfonnement in Anfehung der Thatfachen ift von derfelben Natur, es wird dabei immer eine Verbindung zwifchen einem gegenwärtigen

Factum und einem andern, welches man als Folge (Consequenz) daraus herleitet, vorausgesetzt.

Es giebt nun keinen einzigen angeblichen Fall, wo die Kenntnifs der Caufalverknüpfung *a priori* erlangt werden könnte; fondern diefe Kenntnifs haben wir blofs der Erfahrung zu verdanken, welche uns gewiffe Gegenftände in einer unabänderlichen Verbindung zeigt. Ein Menfch von der gröfsten Fähigkeit, und der im Denken und Schliefsen noch fo fehr geübt ift, wird dennoch nie aus der blofsen Betrachtung und Unterfuchung der in die Sinne fallenden Eigenfchaften eines ihm ganz neuen Gegenftandes auch nur eine einzige feiner Urfachen und Wirkungen angeben können.

Was ift alfo die gemeinfchaftliche Quelle des Räfonnements über Thatfachen? Antwort: die Caufalverknüpfung. Was ift aber das Fundament alles Räfonnements über diefe Verknüpfung felbft und aller Folgerungen, die man daraus herleitet? Antwort: die Erfahrung. Aber nun entftehet eine neue Frage: welches ift der Grund, auf den fich alle die Folgerungen ftützen, die man aus der Erfahrung herleitet? Diefe Frage nun beantwortet Hume (*V. Effai. Solution fceptique des Doutes précédents*) fo:

b. Diefer Grund oder diefes Princip ift die Gewohnheit. Allemal wenn die häufige Wiederholung eines befondern Acts eine Difpofition erzeugt hat, denfelben Act hervorzubringen, ohne dafs fich das Räfonnement, oder andere gefetzliche Wirkungsarten des Verftandes darein mifchen, fo fagen wir, dafs diefe Difpofition die Wirkung der Gewohnheit fei. Dadurch wird zwar der letzte Grund diefer Verfahrungsart nicht angegeben; aber doch ein Gefetz der menfchlichen Natur, das durch feine Wirkungen wohl bekannt ift. Es ift auch möglich, dafs unfere Unterfuchungen nicht weiter (nehmlich nicht bis zu einer erften Urfache) führen. Immer aber ift es ein, wenn auch nicht richtiger, doch gewifs fehr verftändlicher Satz, dafs die Beobachtung der

fortdauernden Verbindung zwifchen zwei Dingen, z. B. zwifchen der Wärme und der Flamme, macht, dafs die Gewohnheit (diefe Verbindung immer wahrzunehmen) uns beftimmt, von dem Dafeyn des einen diefer Dinge auf das Dafeyn des andern zu fchliefsen. Ihr erzählt eine Thatfache, ich frage, welchen Grund habt ihr, fie zu glauben; diefer Grund kann nichts anders feyn, als eine vorhergehende Thatfache: da nun diefes nicht bis ins Unendliche fo fort gehen kann, fo müffet ihr nothwendig bei einer Thatfache ftehen bleiben, die entweder jetzt euern Sinnen gegenwärtig ift, oder die euch euer Gedächtnifs darftellt. Alfo: der Glaube an gefchehene und wirklich exiftirende Dinge hängt ganz und gar von zwei Dingen ab:

α. von der Wahrnehmung eines Gegenftandes durch die Sinne oder durch das Gedächtnifs; und

β. von der gewohnten Verbindung deffelben mit andern Gegenftänden.

Worin beftehet aber der Unterfchied zwifchen einer Fiction, wo die Einbildungskraft eine Reihe von Begebenheiten mit aller Täufchung der Wirklichkeit zufammenfetzt, und dem Glauben an wirkliche Thatfachen? In einem gewiffen Gefühl, das von dem letzten unzertrennlich und mit der erftern unvereinbar ift; woraus folgt, dafs diefes Gefühl nicht von unfrer Willkühr abhängt. Diefes Gefühl heifst eben Glaube, und ift nichts anders, als eine folche Vorftellung eines Gegenftandes, die lebhafter, fefter und unveränderlicher ift, als irgend eine durch die blofse Einbildungskraft. Alfo

α. das Gefühl des Glaubens ift nichts anders als eine Vorftellung, welche mehr Intenfität und Confiftenz (Feftigkeit) hat, als die blofsen Wirkungen der Einbildungskraft;

β. diefe Art fich etwas vorzuftellen ift das Refultat der Gewohnheit, den vorgeftellten Gegenftand

mit etwas zu verbinden, das jetzt den Sinnen oder dem Gedächtnisse gegenwärtig ist.

Dies findet sowohl bei der Causalität, als auch bei der Aehnlichkeit und den Verhältnissen der Zeit und des Raums statt. Endlich zeigt Hume (*VII. Essai. De l'idée de Pouvoir, ou de Liaison nécessaire*)

e. eben dasselbe von den Begriffen der Kraft und nothwendigen Verknüpfung. Es scheint nicht, als wenn irgend eine Operation der Cörper, oder der Seele auf den Cörper ins Besondere, uns die in Wirksamkeit gesetzte Kraft der Ursachen oder die Verknüpfung zwischen ihnen und ihren Wirkungen begreiflich machen könne. Wir können uns die Möglichkeit der Verknüpfung nicht einmal vorstellen. Alle Begebenheiten sind für uns, wie es scheint, getrennt. Sie scheinen neben einander gestellt, aber nicht verknüpft zu seyn. Der Begriff einer nothwendigen Verknüpfung unter den Begebenheiten entsteht durch die Wahrnehmung einer gewissen Anzahl ähnlicher Begebenheiten, die beständig auf einander folgten. (Stäudlin Geschichte und Geist des Skepticismus II. Band, VI. Periode. Hume. 5 — 9. S. 190 — 192.) (Pr. 8.) s. Hume.

Kant giebt nun (Pr. 8.) zu, dass Hume in a. unwidersprechlich bewiesen habe, dass es der Vernunft gänzlich unmöglich sei, *a priori*, und aus Begriffen, eine solche Verbindung, als die zwischen Ursache und Wirkung ist, zu denken. Denn eine Verknüpfung *a priori* enthält Nothwendigkeit. Es ist aber gar nicht abzusehen, wie darum, weil Etwas (die Ursache) ist, darum auch etwas Anderes (die Wirkung) nothwendiger Weise seyn müsse; wie also der Begriff von einer solchen Verknüpfung *a priori* seyn könne. Aber Kant giebt darum Humen dennoch nicht zu, dass, weil die bestimmte Wirkung aus ihrer bestimmten Ur-

fache erft in der Erfahrung fich zeige und *a priori* nicht eingefehen werden könne, darum der Begriff diefer Caufalverknüpfung der Dinge felbft aus der Erfahrung entfpringe. Er löfet die ganze Schwierigkeit dadurch auf, dafs er behauptet, die Caufalverknüpfung fei nicht eine Verknüpfung zwifchen Dingen an fich, denn dann wäre es freilich unbegreiflich, wie ein Ding darum feyn follte, weil ein Anderes vorher war; fondern fie fei nur eine Verknüpfung zwifchen der Art Vorftellungen, die wir durch die Sinne erhalten, und die darum Erfcheinungen heifsen. Diefe Erfcheinungen müffen, der Natur unfers Verftandes gemäfs, eben fo wohl in der Verbindung als Grund und Folge gedacht werden können, als jede andere Vorftellung, weil fonft keine Erkenntnifs von ihnen möglich feyn würde. Nun kömmt aber bei diefen gegebenen finnlichen Vorftellungen noch die reine finnliche Vorftellung der Zeit hinzu, wodurch es möglich wird, diefe Vorftellungen eben fo zu verknüpfen, als die gegenwärtige Zeit mit der vergangenen und zukünftigen. Ein Grund aber mit der Zeitvorftellung verbunden ift eine Erfahrungsurfache, und eine Folge mit der Zeitvorftellung verbunden eine Erfahrungswirkung; beide find die einzigen Arten von Urfachen und Wirkungen, die wir erkennen können, und die zugleich alle Erfahrung, d. i. Erkenntnifs durch Wahrnehmung, möglich machen, indem fie Nothwendigkeit in dasjenige hinein bringen, was fonft zufällig ift, und es objectiv oder allgemein gültig machen, da es fonft blofs fubjectiv feyn würde. Das Uebrige f. in dem Artikel: Analogie der Urfache und Wirkung, 21. ff.

4. Die Caufalität ift entweder bedingt oder unbedingt. Die bedingte Caufalität heifst im engeren Verftande die phyfifche Caufalität oder die Naturursache, und ift diejenige Urfache, die wieder eine Urfache hat. Die unbedingte Caufalität heifst auch die Freiheitsurfache, und ift diejenige Urfache, die weiter keine Urfache hat, oder die Freiheit (C. 447). So ift das Feuer eine Art von bedingter Caufalität, denn

es brennt, aber es ist doch die Wirkung einer Entbindung des Wärmestoffs aus der Luft. Der Wille ist hingegen eine Art von Causalität lebender Wesen, so fern sie vernünftig sind, und diese Causalität ist unbedingt, wenn Freiheit die Eigenschaft derselben ist; denn alsdann wirkt sie unabhängig von fremden sie bestimmenden Ursachen. Das Feuer hingegen ist ein vernunftloses Wesen, das eine solche Causalität hat, die Naturnothwendigkeit heisst, weil diese Causalität durch den Einfluss fremder Ursachen zur Thätigkeit bestimmt wird (G. 97. M. II, 127). s. Freiheit. Eine moralisch gute Handlung steht unter beiderlei Art von Causalität, unter einer bedingten, denn sie wird durch psychologische Ursachen oder Bestimmungsgründe, und durch physische Ursachen im engern Sinne des Worts, oder durch Cörperkräfte gewirkt, beide Arten von Ursachen sind aber wieder Wirkungen anderer Ursachen; die Handlung steht aber auch unter einer unbedingten Causalität, denn sie ist die Wirkung eines freien Willens, d. i. eines solchen, der nicht weiter durch etwas anderes bestimmt wird, sondern sich selbst durchs Gesetz allein bestimmt.

Descartes.

Renatus des Cartes, Cartesius, *Cartesius, René Descartes*, der erste gründliche Reformator der gesammten Philosophie und Stifter einer neuen Schule, welche die Aristotelische Schule verdrängte. Er war aus einer angesehenen adlichen Familie, und wurde zu la Haye in der Provinz Touraine in Frankreich 1596 gebohren. Sein Vater war Joachim Descartes, Parlementsrath von Bretagne. Die natürliche Neigung, die der junge Descartes hatte, von allen Dingen die Ursachen zu erforschen, und die unaufhörlichen Fragen, die er seinem Vater darüber that, veranlassten, dass dieser ihn gewöhnlich seinen kleinen Philosophen nannte. Als er stark genug war, seine Studien anzufangen, denn er hatte einen sehr schwächlichen Cörper, schickte

ihn sein Vater in das Jesuiter-Collegium nach la Fleche. Er übertraf hier alle seine Mitschüler in allem, was man ihn lehrte, und besonders in der Dichtkunst, die er immer sehr geliebt hat. Er liebte die Lectüre leidenschaftlich, und las alle guten Schriften, wes Inhalts sie auch waren. Auch in der Algebra machte er grosse Fortschritte. Nachdem er die scholastische Philosophie durchgehört hatte, verliess er 1612 im 16ten Jahre la Fleche sehr unzufrieden mit seinen erlangten Kenntnissen. Er nahm sich vor, von der Logik nur folgende vier Grundsätze zu behalten:

a. Man muss nichts für wahr annehmen, als was so klar und gewiss ist, dass man es nicht bezweifeln kann;

b. Man muss die Schwierigkeiten, welche man auflösen will, in so viele Theile zerlegen, als nöthig ist, um sie bequemer aufzulösen;

c. Man muss seine Gedanken ordnen;

d. Man muss bei der Eintheilung nichts auslassen.

Mit der Moral machte er es eben so, und behielt nur folgende vier Maximen:

α. Man muss den Gesetzen und Gewohnheiten seines Landes gehorchen;

β. Man muss in seinen Entschliessungen fest seyn, und den zweifelhaften Meinungen eben so standhaft folgen, wenn man sich einmal dazu bestimmt hat, als den sichersten;

γ. Man muss daran arbeiten, mehr sich selbst, als das Glück zu überwinden;

δ. Man muss in allen Dingen die Wahrheit suchen, und dieses zu seinem Hauptgeschäft machen, ohne doch Anderer Beschäftigungen zu tadeln.

Auf Anrathen seines Vaters ging er nach Paris, um sich in cörperlichen Uebungen zu vervollkommnen,

den Ton der grofsen Welt zu lernen, und fo als Weltmann fein Glück zu machen. Hier genofs er eine Zeitlang die Vergnügungen grofser Städte, überliefs fich dem Spiel und andern Zerftreuungen. Bald aber wurde er diefer Lebensart überdrüfsig, machte Bekanntfchaft mit Gelehrten, befonders mit Mydorge, einem der gröfsten Mathematiker diefer Zeit, und erneuerte die Bekanntfchaft mit dem Pater Merfenne, den er fchon zu la Fleche gekannt hatte. Letzterer infonderheit heilte ihn durch feinen Umgang von der Spielfucht, und gewann ihn ganz für die Philofophie. Von nun an widmete er fich ganz der Unterfuchung der Wahrheit, und als Merfenne, wegen einer ihm aufgetragenen Lehrftelle, Paris verlaffen mufste, entzog fich Descartes allem Umgange, und lebte bis 1616 an den äufserften Enden der Parifer Vorftadt St. Germain. Als ihn hier endlich einer feiner ehemaligen Gefellfchafter entdeckte, verliefs er Paris, ging nach Holland, und nahm unter Moritzens Armee Kriegsdienfte. Bald aber nahm er feinen Abfchied, und ging als Freiwilliger in Baierfche Dienfte. Endlich trat er in Kaiferliche Dienfte, und verliefs zuletzt den Militairdienft gänzlich, und that eine grofse Reife durch Ungarn, Polen, Deutfchland, die Niederlande, und kam 1622 nach Frankreich zurück. Dort nahm er fein mütterliches Erbtheil in Bretagne in Befitz, verkaufte es, und machte noch eine Reife durch die Schweitz und Italien. Nach feiner Zurückkunft verlebte er drei Jahr in der Vorftadt St. Germain, und befchäftigte fich dafelbft mit phyfikalifchen Verfuchen und der Fortfetzung der Forfchungen, die er fchon in Baierfchen Kriegsdienften zu Neuburg an der Donau angefangen, und feitdem nicht aus dem Auge verlohren hatte, nehmlich nach feften Grundlagen einer fichern Metaphyfik. Als er aber dennoch bald wieder dafelbft überlaufen wurde, nahm er noch einmal Kriegsdienfte, um die Belagerung von Rochelle zu fehen, und kam dann wieder nach Paris. Mit dem Vorfatze, feine Philofophie zum Druck auszuarbeiten, verliefs Descartes 1629 im 33ften Jahre feines Alters fein Vaterland, und wählte Holland zu feinem Aufenthalt. Er lebte dafelbft gemeiniglich auf dem Lande in

der Nachbarschaft einer Stadt. Jetzt beschäftigte ihn vornehmlich die Gründung seines metaphysischen Systems, doch untersuchte er auch alle Theile der Philosophie, besonders aber die Metaphysik und Physik.

2. Das erste, was Descartes herausgab, war eine Abhandlung über die Art, Wissenschaften zu studiren, unter dem Titel:

de methodo, 1639.

In diesem Buche trägt er die angeführten logischen Grundsätze a — d vor. Ob er gleich viel gelesen hatte, so behauptete er dennoch, dass er das, was er wüsste, einzig und allein seinem Nachdenken zu verdanken habe. Sein erster Grundsatz (1, a.) ist vernünftig und einer philosophischen Denkungsart gemäss. Er drückt ihn eigentlich so aus:

> Ich habe nichts für wahr gelten lassen, als wovon ich erkannte, dass es gewiss und evident wahr sei, d. i. ich habe mir kein entscheidendes Urtheil über irgend einen Satz erlaubt, bis ich einen hinreichenden Beweis dafür gefunden, so dass ich gar nicht mehr daran zweifeln konnte.

Descartes war von der Vollkommenheit seiner Methode so sehr überzeugt, dass er sagt, es sei unmöglich, in diesem Buche drei Zeilen zu finden, die verändert oder ausgestrichen werden dürften; und sollte Jemand in irgend einer, sei es auch der kleinsten Stelle etwas falsches antreffen, so folge daraus, dass seine ganze Philosophie nichts tauge. Auch trug er in diesem Werke jene vier moralischen Maximen (1, a — d) vor. Das ganze Werk ist ursprünglich in französischer Sprache geschrieben. Im folgenden Jahre 1640 gab Descartes seine Meditationen heraus, worin die Hauptwahrheiten der natürlichen Theologie und Psychologie vorgetragen, zugleich aber, nach des Urhebers Meinung unerschütterlich bewiesen sind, so dass hier nun die festen Gründe zu aller philosophischen Wissenschaft gelegt seyn sollten. Er war von der völligen Erreichung

feines Zwecks fo überzeugt, dafs er verficherte, die Beweife hätten geometrifche Evidenz, und feien völlig unwiderfprechlich. Er fchickte diefe Meditationen an die gefchickteften und berühmteften Metaphyfiker, bat fie um Mittheilung der ftärkften Einwürfe, die fie aufzubringen vermöchten, und verfprach, allen diefen Einwürfen Genüge zu thun, oder nach ihnen fein Syftem zu verbeffern. Es liefen nun viel Einwürfe ein. Descartes erfüllte fein Verfprechen, und gab diefe Einwürfe mit feinen Beantwortungen heraus. Aber an feinem Syftem änderte und befferte er nichts von einigem Belange.

Im Jahr 1649 kam Descartes auf die dringende Einladung der Königin Chriftina nach Stockholm, und unterrichtete dafelbft die Königin alle Morgen um 6 Uhr. Durch dies frühe Ausfahren zog er fich eine Erkältung zu, fiel in ein Entzündungsfieber, verweigerte hartnäckig den angerathenen Aderlafs, und ftarb im Februar 1650. Sein Cörper wurde einbalfamirt nach Paris gebracht.

3. Wir werden, lehrt Descartes, als Kinder gebohren, und ehe wir noch unfere Vernunft zu gebrauchen im Stande find, haben wir fchon über finnliche Gegenftände manche Urtheile, und mit ihnen manche Vorurtheile eingefammelt, von welchen uns nichts anders befreien kann, als dafs wir in unferm Leben einmal das alles bezweifeln, was nur einigermafsen als ungewifs verdächtig ift. Dies Zweifelhafte fogar für falfch zu halten, kann nicht fchaden, damit defto deutlicher das Gewiffefte und am leichteften Erkennbare eingefehen werde. Doch mufs diefes Zweifeln blofs auf die Speculation eingefchränkt bleiben; im Handeln kann man fchlechterdings nicht umhin, nach dem Wahrfcheinlichen fich zu richten. Man zweifle alfo, ob irgend ein Gegenftand der Sinne exiftirt. Auch an mathematifchen Wahrheiten zweifle man (*Princip. philof.* P. I. §. 1—8).

4. Er behauptete nach diesem Grundsatze den empirischen, skeptischen (Pr. 208), materiellen (P. 241) oder problematischen Idealismus, d. i. er hatte die Theorie, dass das Daseyn der Gegenstände im Raum, als ausser uns befindlich, zweifelhaft und unerweislich sei. Eine einzige empirische Behauptung (*assertio*) fand er über allen Zweifel erhaben. Unter allem Zweifeln, sagt er, und ob man gleich ohne alle Mühe annimmt, es sei kein Gott, kein Himmel, kein Cörper, ja man habe selbst weder Hände, noch Füsse, noch Cörper, ist uns doch unmöglich vorauszusetzen, dass wir selbst, die wir das alles denken, nichts seyn; denn es widerspricht sich, dass das, was denkt, zu der Zeit, da es denkt, nicht existire. Und so ist der Satz: ich denke, also bin ich (s. *Cogito ergo sum*), der allererste und gewisseste, der dem nach gehöriger Ordnung Denkenden sich darbietet (*Princip. philos.* P. 1. §. 7). Da er nun an allen Dingen, ausser seinem Ich, zweifelte, so war er seiner Seele gewiss, aber nicht seines Cörpers, und behauptet, dass sie gar nichts Einartiges mit irgend einem Theile der cörperlichen Natur, sondern ein völlig immaterielles Wesen sei. Kant hebt diesen problematischen Idealismus durch einen Beweis auf, für den Satz: dass wir von äussern Dingen auch Erfahrung und nicht bloss Einbildung haben. Dieser Beweis bestehet darin, dass er zeigt, wie selbst unsere innere, dem Descartes unbezweifelte Erfahrung, nur unter Voraussetzung äusserer Erfahrung möglich sei (C. 274. f.) s. Idealismus.

Wenn Descartes Behauptung: Ich bin, weil ich denke, richtig seyn soll, d. i. wenn aus der Erfahrung, dass wir denken, unsere Existenz gefolgert werden soll, so müsste sein Schluss so aussehen:

Obersatz: Alles was denkt, existirt;

Untersatz: Ich aber denke;

Schlussatz: Folglich existire ich.

Der Oberſatz hat Allgemeinheit, denn er heiſst: Alles was denkt. Folglich iſt er *a priori*, und ſetzt Nothwendigkeit voraus; denn aus der Nothwendigkeit folgt eben die Allgemeinheit. Der Satz iſt alſo identiſch mit dem: Alles was denkt muſs exiſtiren, oder mit dem Denken iſt Nothwendigkeit des Daſeyns verbunden. Exiſtiren müſſen heiſst nothwendig da ſeyn; folglich wäre jedes denkende Weſen durch ſeine Eigenſchaft des Denkens nothwendig vorhanden, oder ein nothwendiges Weſen. Daher kann nun der Satz: Ich bin, nicht aus dem Satze: Ich denke, gefolgert werden.

Die Sätze: Ich denke, und, Ich bin, ſind identiſch, das heiſst, der letztere iſt ganz in dem erſtern enthalten, indem Ich denke nichts anders heiſst, als, Ich bin denkend. Der Satz: Ich bin denkend, heiſst aber wiederum nichts anders, als, in mir ſind Gedanken überhaupt, noch unbeſtimmt was es für welche ſind. Folglich drückt dieſer Satz eine noch unbeſtimmte empiriſche Anſchauung, d. i. Wahrnehmung im innern Sinne aus. Ich bin denkend heiſst nichts anders, als, Ich ſchaue jetzt einen unbeſtimmten Gegenſtand (Gedanken) im innern Sinn an, oder in mir ſind Gedanken. Mithin beweiſet dieſer Satz, daſs ſchon vor demſelben, ehe er gedacht wurde, das Gemüth afficirt worden ſei, und Empfindung erhalten habe, weil ſonſt der Actus: Ich denke, nicht hätte ſtatt finden können, der zwar nicht aus der Erfahrung entſpringt, aber doch nur bei Gelegenheit der Erfahrung aus dem Erkenntniſsvermögen hervorgehen kann. Vor dem Satze: Ich denke, gehet alſo ſchon Empfindung, als etwas zur Sinnlichkeit Gehöriges, her; denn ich könnte mir nicht meines Denkens bewuſst werden, wenn mir nicht ein Stoff zum Denken gegeben wäre. Alſo exiſtirt ſchon in der That etwas, ehe ich ſagen kann, daſs Ich exiſtire, ob daſſelbe gleich noch nicht Erſcheinung iſt, ſondern ein noch ganz unbeſtimmtes Etwas, das erſt, durch die Kategorien beſtimmt, Erſcheinung werden ſoll. Dieſes Etwas iſt aber noch weniger ein Ding an ſich (Noumenon), wel-

ches gar nicht wahrgenommen werden kann. Es ist nichts weiter als der im innern Sinn zum Gedanken gegebene Stoff, die zur innern Erfahrung gegebene Materie, welche nachher durch den Verstandesbegriff des Realen in der Zeit erkannt wird. Die Existenz in dem Satze: Ich denke, ist also noch nicht der Verstandesbegriff des Daseyns, denn durch diesen denkt man sich schon einen auf bestimmte Begriffe gebrachten Gegenstand, welcher durch die Kategorie des Daseyns als wirklich in einer bestimmten Zeit vorhanden, nicht bloss im Begriffe gedacht, erkannt wird. Der Satz: Ich denke, ist also ein Erfahrungssatz; allein das Ich in demselben ist keine Erfahrungsvorstellung, sondern das, was alles Denken möglich macht; aber er enthält doch die Erfahrung des Denkens überhaupt. Aus allem diesem folgt, dass Descartes hier in zwei Fehler gefallen ist:

a. behauptet er, es gäbe nur eine sichere Erfahrung, nehmlich die, dass denkende Wesen existiren; und sein Satz: Ich denke, setzt doch etwas anderes wirklich existirendes voraus, nehmlich den zum Denken gegebenen Stoff. Ohne dieses Empirische wäre nichts, was gedacht wird, und die Erfahrung: Ich denke, das ist, die Anwendung des reinen intellectuellen Vermögens nicht möglich;

b. ist hier kein Schluss vom Denken auf die Existenz des Ich, sondern der Schluss des Descartes lautet eigentlich so: ich existire denkend, folglich existire ich. Also beweiset hier das Denken nichts, und der Satz: Ich denke, heisst nichts weiter, als: in meinem Bewusstseyn sind Gedanken, oder das Subject der Gedanken hat Gedanken. Dieses Bewusstseyn oder das Subject der Gedanken ist das, wodurch die Vorstellung der Existenz und der Zeit erst möglich wird, und kann folglich nicht durch die Existenz und die Vorstellung der Zeit bestimmt werden. Die reine Vorstellung Ich gehet al-

lem Denken voraus, folglich auch dem des Daseyns und der Zeit, in die der Gedanke als vorhanden gesetzt wird; sie ist folglich der Grund der Vorstellung der Existenz und der Zeit, und kann also nicht wieder die Folge der Existenz und der Zeit seyn, oder durch diese bedingt werden. Das Ich ist entweder der Gegenstand der innern Anschauung, und da erscheint es als denkend, durch die Gedanken, aber das Daseyn der Cörper als Erscheinungen ist dann eben so gewiss, als das Daseyn der Gedanken, weil auch sie Vorstellungen oder Gedanken sind, und es kann durch den Satz: Ich denke, das Daseyn der Seele als Nichterscheinung nicht bewiesen werden, s. *Cogito ergo sum*; oder es ist das Subject der Gedanken oder des Bewusstseyns, dann wird das Daseyn desselben als eines Dinges an sich bloss gedacht, aber nicht erkannt, weil es nicht zum Erkennen gegeben ist, indem es sonst wieder nur Erscheinung seyn würde (C. 422 *. s. Pr. 141).

5. Descartes hat auch wahrscheinlich den ontologischen Beweis für das Daseyn Gottes, nehmlich aus dem Begriff des allervollkommensten Wesens, welches nicht ohne die Existenz denkbar sei, aufs neue erfunden; denn ihm war allem Ansehen nach nicht bekannt, dass schon Anselm, Bischof von Canterbury im 11ten Jahrhundert auf diese Art das Daseyn Gottes zu beweisen gesucht hatte. Von Descartes Hypothese, aus welcher sich alle Phänomene der Welt sollten erklären lassen, s. Archäologie, III, a.

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. 4. *,* S. 274. f. — II. Abth. II. Buch. I. Hauptst. S. 422. *) f.

Dess. Prolegom. §. 49. S. 141. — Probe u. s. w. S. 208.

Eberstein Geschichte der Logik und Metaphys. 1. B. Einleit. S. 9. ff.

Jöcher. Gelehrtenlexicon, Art. Cartefius.

Les hommes illuftres par Perrault. Tom. I. p. 163. ff.

Tiedemann. Geift der fpeculativen Philofophie. 6. B. S. 77. ff.

Determinismus,

determinismus, *déterminisme*. Diefen Namen führt der Satz der Beftimmung der Willkühr durch innere hinreichende Gründe (R. 58 *). Wir haben nehmlich ein Vermögen, etwas nach Belieben zu thun und zu laffen, oder ein folches Begehrungsvermögen, das fich felbft zu einer Handlung beftimmen kann, durch hinreichende Gründe, die nicht in dem Object liegen, um deffentwillen gehandelt wird, welches äufsere Gründe wären, fondern in dem Vermögen zu begehren felbft, welches innere Gründe find. In fo fern diefes Vermögen mit dem Bewufstfeyn verknüpft ift, dafs die Handlung von uns wirklich vollbracht werden kann, oder kein leerer Wunfch bleiben darf, heifst es Willkühr. Der Satz nun, dafs unfere Willkühr ftets durch folche innere Gründe zu ihren Handlungen beftimmt werde, heifst der Determinismus. Gefetzt, ich fehe eine wohlfchmeckende Frucht auf dem Teller vor mir liegen, und fie macht in mir das Verlangen rege, fie zu geniefsen. Hätte ich nun blofs ein Vermögen zu begehren, wie ein vernunftlofes Thier, fo würde ich fie ohne Umftände effen. Allein ich habe ein Vermögen, fie, nach Belieben, zu effen oder nicht, nachdem die Regel ift, welche meine Willkühr beftimmen foll. Will ich effen, was mir fchmeckt, fo effe ich fie; will ich nur effen, was mir gefund ift, fo effe ich fie nicht, weil ich weifs, fie wird mir den Magen erkälten. Bei diefer Befchaffenheit meines Begehrungsvermögens, dafs ich mir bewufst bin, ich kann die Handlung wirklich thun oder auch laffen, und dafs ich daher zu einem von beiden hinreichende Gründe haben mufs, die nicht blofs in dem Object der Handlung, fondern in meiner Willkühr liegen, kann ich nun nicht anders als nach hin-

reichenden Gründen handeln, die in mir felbft liegen und mich beftimmen; und diefe Behauptung heifst eben der Determinismus.

2. Durch diefen Determinismus, wider den nichts einzuwenden ift, hat man die Freiheit der Willkühr begreiflich machen wollen, welches gänzlich unmöglich ift. Die Freiheit der Willkühr beftehet nehmlich weder darin, dafs die Willkühr fich ohne alle innere Gründe beftimmen kann, welche Behauptung der Indeterminismus feyn würde, noch darin, dafs fie durch innere Gründe beftimmt wird, wobei die Willkühr fowohl frei als unfrei feyn kann. Denn derjenige, welcher nach folchen Regeln handelt, die blofs auf Genufs, ohne alle Rückficht auf Recht und Unrecht, gehen, ift ein Sklave des Lafters, und handelt nicht nach freier Willkühr, ob er wohl eine freie Willkühr hat. Sondern die Freiheit der Willkühr beftehet darin, dafs fie nicht nothwendig durch finnliche Antriebe beftimmt wird, fondern es auf mein Belieben ankömmt, ob der finnliche Antrieb, der meine Willkühr afficirt, zugleich der Beftimmungsgrund meiner Handlung feyn foll oder nicht (K. V). Beftimmt mich nun der finnliche Antrieb zugleich als Beftimmungsgrund zum Handeln, fo bin ich nicht frei, fondern hänge vom finnlichen Antriebe ab; folglich mufs ich einen andern Beftimmungsgrund meiner Willkühr zum Handeln haben, nehmlich den, dafs mein Beftimmungsgrund zum allgemeinen Gefetze für jede von finnlichen Antrieben unabhängige Willkühr tauge (P. 52). Alfo liegt die Freiheit der Willkühr nicht in der Beftimmung derfelben durch einen innern Grund, indem auch die nicht freie durch einen innern Grund beftimmt wird. Folglich erklärt der Determinismus die Freiheit der Willkühr gar nicht.

3. Die Schwierigkeit bei der Lehre von der Freiheit der Willkühr liegt nehmlich gar nicht darin, dafs die Willkühr determinirt ift, fondern darin, dafs fie prädeterminirt und dennoch frei ift. Will-

kührliche Handlungen sind nehmlich Begebenheiten in der sinnlichen Welt, sie hatten ihre Ursachen, aus denen sie entsprangen. Diese Ursachen gingen in der Zeit vor den willkührlichen Handlungen als ihren Wirkungen her. Nun soll jede willkührliche Handlung in dem Augenblick, da sie geschieht, frei, d. i. unabhängig von allem seyn, was sie nothwendig macht. Da nun keine Begebenheit, folglich auch keine Handlung, ohne ihre Ursache entstehen kann, in dem Augenblick aber, da die Handlung geschieht, die vorhergehende Zeit mit der in derselben befindlichen Ursache der Handlung bereits verflossen, folglich nicht mehr in meiner Gewalt ist; so liegt die Schwierigkeit darin, wie eine Handlung frei, und dennoch (nicht determinirt, sondern) prädeterminirt seyn, oder in einer schon verflossenen Zeit ihre Ursache haben kann (R. 58 *).

4. Um ein Beispiel zu geben, wie wenig die sogenannten Deterministen, welche den Satz des zureichenden Grundes mit der Freiheit des Willens zu vereinigen suchten, die eigentliche Schwierigkeit bei der Lehre von der Freiheit der Willkühr gekannt und gelöset haben, will ich jetzt die Lehren des Heinrich Home, eines der eifrigsten Deterministen, im Auszuge vortragen. Auch er hat, wie alle übrigen Deterministen, den Erkenntnissgrund (*principium cognoscendi*) der Handlung, welcher etwas im Verstande ist, mit dem wirklichen Entstehungsgrund (*principium fiendi*) der Handlunng, oder der wirkenden Ursache derselben in der verflossenen Zeit, verwechselt; nicht der erstere, sondern der letztere widerspricht der Freiheit der Willkühr (R. 58 *).

5. Die menschlichen Handlungen, sagt Home (Versuche über die ersten Gründe der Sittlichkeit und der natürlichen Religion in zweien Theilen, von Heinrich Home; aus dem Englischen übersetzt und mit Anmerkungen begleitet, von C. G. Rautenberg, Prediger an der Martinskirche zu Braunschweig. Braunschweig 1768. 8. I. Th. III. Versuch. S. 108), gesche-

hen nach Bewegungsgründen. Ein Geiziger ergreift z. B. jede bequeme Gelegenheit sich zu bereichern, und doch hätte seine Handlung zuweilen anders seyn sollen. Diese Vorstellungen widerstreiten einander. In der materiellen Welt schreitet alles in einer festgesetzten und bestimmten Folge von Ursachen und Wirkungen fort; denn es leidet gar keinen Widerspruch, dass so zufällig und wankend auch die kleinsten Veränderungen der verschiedenen Elemente der Materie zu seyn scheinen, dennoch ihre geringsten Veränderungen das Resultat von bestimmten Gesetzen sind. Die Bewegungsgründe machen die menschlichen Handlungen eben so nothwendig. Dies verhält sich mit allen Handlungen so; denn jede Handlung gründet sich auf eine Ursache, nehmlich ihren Bewegungsgrund. Selbst wenn die Seele zwischen zwei Handlungen zweifelhaft ist, so wird sie doch endlich zu der bestimmt, deren Bewegungsgrund für diesmal den stärksten Einfluss auf die Willkühr hat. Das ist eben so wenig zweifelhaft, als dass in einer Wage das grösste Gewicht die Schaale niederziehen muss. Der Bewegungsgrund mag übrigens so veränderlich seyn, als man will, so ist doch sein Einfluss zur Handlung eben so nothwendig, als der Einfluss des vernünftigsten Bewegungsgrundes. Der stärkere Bewegungsgrund bringt immer die Handlung hervor.

6. Eine Vergleichung zwischen der moralischen Nothwendigkeit (der der Handlungen der Seele) und der physischen (der der Wirkungen der Materie), fährt Home fort, kann vielleicht dieser Sache ein neues Licht geben. In Ansehung beider bringen ähnliche Ursachen auch ähnliche Wirkungen hervor. D. Clarke setzt zwar die Freiheit in der Kraft, die Bewegung anzufangen, welche indessen doch wieder vom Bewegungsgrunde abhängt. Allein eine grosse Quelle der Verwirrung bei dieser Untersuchung scheint die zu seyn, dass man Nothwendigkeit und Zwang nicht unterscheidet. Ein ohne Absicht auf die Folgen handelndes Wesen handelt nothwendig, aber ein im verschlossenen Gefängnisse bleibender Gefangener bleibt

gezwungen in demselben. Die physische Nothwendigkeit unterscheidet sich von der moralischen in folgenden Stücken:

a. verhält sich der Mensch unter dem Einflusse der physischen Nothwendigkeit ganz leidend; unter dem Einflusse einer moralischen Ursache wirket er selbst;

b. eine physische Ursache wirket fast durchgängig gegen eines Menschen Neigung und Willen; die moralische Nothwendigkeit ist dem Willen allemal gemäss;

c. ist die physische Nothwendigkeit äusserst unangenehm; hingegen ist unser Zustand allezeit angenehm, wenn wir in Freiheit nach unserm eigenen Willen handeln können;

d. merkt der Mensch den Einfluss der physischen Nothwendigkeit jederzeit; die moralische Ursache hingegen wirkt, ohne sich als eine nothwendige Ursache zu verrathen (Home a. a. O. S. 120).

7. Wenn nun die menschlichen Handlungen nothwendig sind, wie kömmt es denn, dass sie gebilligt oder gemissbilligt werden? Antwort: weil der Handelnde vom äusserlichen Zwange frei ist. Darum ist eine böse That mit dem Bewusstseyn verbunden, dass ich hätte anders handeln sollen, oder dass das Gegentheil meine Pflicht gewesen wäre, dass ich folglich auch anders hätte handeln können, d. i. durch keinen Zwang zu handeln genöthigt gewesen bin. Home nennt diesen Determinismus das System der freiwilligen Nothwendigkeit. Lob und Tadel tugendhafter und lasterhafter Handlungen beziehen sich nach demselben auf ein tugendhaftes oder lasterhaftes Naturell, und der herrschende aber betrügliche Begriff von der Freiheit der Gleichgültigkeit (Indeterminismus) rührt von dem Mangel einer anschauenden Erkenntniss der

moralischen oder freiwilligen Nothwendigkeit her (Home a. a. O. S. 132).

8. Aber widersprechen diesem System nicht die Ausdrücke: **möglich, zufällig, Dinge die in unserer Gewalt sind, die wir verursachen oder abwenden können?** Das Gefühl der **Zufälligkeit** in Ansehung der ungewissen Dinge muss für ein ursprüngliches Gesetz in unsrer Natur erklärt werden; denn sonst könnte die Zufälligkeit bloss in dem Bewusstseyn unsrer Unwissenheit von der Gewissheit der Begebenheiten bestehen. Dieses Gefühl der Zufälligkeit gehet nun auch auf die menschlichen Handlungen, und um dieses Gefühls willen wird die nothwendige Verbindung zwischen Begierden und Willen unsern Augen entzogen. Die Wahrheit leitet uns mit unwiderstehlicher Deutlichkeit auf das System der allgemeinen Nothwendigkeit hin, in unserm Verhalten aber erweckt unsere Natur den Schein der Zufälligkeit. Die ganze Welt ist eine von Gott verfertigte und nach unveränderlichen Gesetzen laufende Maschine; dem Auge des Menschen aber musste diese Nothwendigkeit durch das ihm in die Natur gelegte Gefühl der Zufälligkeit entzogen werden. Das Verhalten Gottes gegen uns kann darum nicht getadelt werden, weil

a. so alle Begebenheiten in ununterbrochener Ordnung in einer festgesetzten Reihe von Ursachen und Wirkungen fortgehen;

b. der Mensch eine Empfindung von der Zufälligkeit der Begebenheit und einem Vermögen der Willkühr haben musste.

Die Fähigkeit des Menschen, **diesen Schein aufzudecken**, hindert ihn nicht, eben so zu handeln, als wüsste er nichts davon, und muss ihn nothwendig von der Weisheit seines Urhebers überzeugen, der selbst Freiheit und Nothwendigkeit zu vereinigen wusste (**Home** a. a. O. S. 142).

9. Die Hauptmomente dieses Determinismus sind also:

a. dass der Mensch ein vernünftiges und mit Freiheit begabtes Wesen ist;

b. dass seine Freiheit in der Fähigkeit nach Willkühr zu handeln bestehet;

c. dass sein Wille unfehlbar und gewiss durch Bewegungsgründe bestimmt wird (*voluntas necessario sequitur ultimum judicium intellectus practici*);

d. dass folglich die Freiheit der Gleichgültigkeit (Indeterminismus) kein Theil der menschlichen Natur ist;

e. dass die festgesetzte Ordnung in den menschlichen Handlungen ein Werk der Vorherbestimmung und des Rathschlusses Gottes ist (Home a. a. O. S. 154).

10. Dieses System, das den Hauptknoten, nehmlich wie eine Handlung in der verflossenen Zeit gegründet, und darum nothwendig, und dennoch frei, oder von allem, was nicht in der Gewalt des Handelnden ist, unabhängig, bloss durch den Bewegungsgrund bestimmt werde, nicht löset, stimmt übrigens mit Calvins Vorstellungen von Nothwendigkeit und Zwang vollkommen überein. Calvin behauptet auch, dass etwas freiwillig und nothwendig, zugleich seyn kann, lässt aber die Frage nach der Möglichkeit unbeantwortet (*Calvin. tractat. theol. p.* 152. *edit. Amstelod.* 1662). Der gelehrte Franz Turretin untersucht diese Frage umständlich (in seinen *Instit. theol.* unter dem Capit. *de libero arbitrio*, *Vol. I. p.* 566. 728 — 737) und behauptet einerlei Lehre mit Home, obwohl nicht nach derselben Erklärungsart, und stellt die Freiheit der Gleichgültigkeit (den Indeterminismus) als den Hauptirrthum des Pelagianismus und Arminianismus vor. Benedict Pictet behauptet ebenfalls, dass die Freiheit keinesweges in der Gleichgültigkeit bestehe (*Theol. christ. L.* 4. *c.* 6. *l.* 4), desgleichen

Jonathan Edward, Prediger zu Stockbridge in Neuengland, in einer englischen Schrift *) (Home Anhang. S. 156).

Man sehe übrigens den Artikel Freiheit, in welchem die eigentliche Schwierigkeit, die bei der Lehre von der Freiheit statt findet, gehoben wird, welches, wie gesagt, nicht die Vereinigung der Freiheit mit dem Determinismus ist, oder mit den Bestimmungsgründen der Handlungen überhaupt, sondern mit dem Prädeterminismus, oder mit den Bestimmungsgründen der Handlungen in der vorhergehenden Zeit.

Kant. Religion inneih. der Grenzen I. Stück. Allg. Anmerk. S. 58.*) f.

Deutlichkeit,

cognitio distincta, connoissance distincte. Ein solches Bewufstseyn einer Vorstellung, dafs ich mir zugleich der darin enthaltenen Theilvorstellungen mit bewufst bin. Wenn ich z. B. einen Menschen von ferne sehe, und ich noch nicht unterscheiden kann, wer er ist, so ist meine Anschauung desselben noch nicht deutlich, weil ich mir zwar der Anschauung eines Menschen bewufst bin, aber nicht der einzelnen Theile desselben, so dafs ich ihn erkennen könnte. Man siehet, die Deutlichkeit betrifft blofs etwas Formales, und wenn es Begriffe sind blofs etwas Logisches, nehmlich nicht das, was ich mir vorstelle, sondern wie ichs mir vorstelle, nicht den Inhalt. Denn das, was ich mir vorstelle, mag seyn, was es will, so kann meine Vorstellung davon deutlich seyn oder nicht; wobei ich aber von allem Inhalt abstrahire, und was lediglich die Form der Erkenntnifs betrifft, das gehört zum Formalen,

*) *A carefull and strict inquiry into the modern prevailing notions of that freedom of will etc. Boston 1754.*

und wenn die Vorſtellung ein Begriff iſt, zur Logik. Undeutlichkeit iſt dagegen ein ſolches Bewuſstſeyn einer Vorſtellung, bei dem ich mir der darin enthaltenen Theilvorſtellungen nicht mit bewuſst bin.

2. Wenn wir eine Anſchauung auch zum höchſten Grade der Deutlichkeit bringen könnten, ſo würden wir doch dadurch der Beſchaffenheit der Dinge an ſich ſelbſt nicht näher kommen. Wenn wir uns auch noch ſo vieler Theilvorſtellungen in einer Anſchauung, und wiederum der Theilvorſtellungen in jenen Theilvorſtellungen, und ſo fort ins Unendliche, könnten bewuſst werden, ſo würden es doch immer Anſchauungen oder ſinnliche Vorſtellungen ſeyn, die wir zu dieſem hohen Grade der Deutlichkeit erheben würden. Wir würden alſo dadurch nicht aus uns hinaus gehen und eine Erkenntniſs davon erlangen können, wie das Object, das wir anſchauen, unabhängig von aller ſinnlichen Form (welche aus unſerm Erkenntniſsvermögen zu dem Gegebenen hinzukömmt, um das Gegebene zur Anſchauung zu machen) beſchaffen iſt. Wir würden alſo immer nur unſere Art der Anſchauung, d. i. unſre Sinnlichkeit vollſtändig erkennen, und dieſe immer nur unter den dem Subject urſprünglich anhängenden Bedingungen von Raum und Zeit (C. 60), ſ. Aeſthetik, 9.

3. Die Deutlichkeit iſt entweder aeſthetiſch oder logiſch. Die aeſthetiſche Deutlichkeit iſt die Deutlichkeit in der Anſchauung. Wenn z. B. ein Wilder aus Neuholland, der noch nie ein Haus geſehen hätte, daſſelbe von fern erblickte, ſo hätte er eine aeſthetiſch dunkele Vorſtellung vom Hauſe; käme er nun dem Hauſe nahe genug, daſs er alle Theile deſſelben unterſcheiden könnte, ſo wäre ſeine Anſchauung deutlich, oder er hätte eine aeſthetiſch deutliche Vorſtellung vom Hauſe, aber noch keinen Begriff davon. Nun käme ein Europäer, und erklärte ihm den Zweck des Hauſes, ſo würde er anfänglich eine logiſch dunkele Vorſtellung davon bekommen, bis der Europäer ihm alle

einzelnen Theile und ihren Gebrauch erklärte, dann würde er eine logisch deutliche Vorstellung vom Hause haben. Die logische Deutlichkeit ist also die Deutlichkeit in den Begriffen. Nur von der letztern wird in der Logik gehandelt. Die Lehre von der ästhetischen Deutlichkeit gehört in eine empirische Aesthetik, die uns noch fehlt, s. Aesthetik, 15. und Aesthetisch (E. 60.*).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarlehre I. Th. II. Abschnitt. §. 8. S. 60.

Dess. Ueber eine Entdeckung u. s. w. I. Abschn. C. S. 60.*).

Deutung,

s. Erklärung.

Dialektik,

Logik des Scheins, διαλεκτικη, *dialectica*, *dialectique*. Die allgemeine Logik als vermeintes Organon. Die allgemeine Logik ist diejenige Wissenschaft, welche die Regeln für das Denken überhaupt, d. i. für das Denken als Denken, angiebt; also lernt man durch sie nicht die Beschaffenheit der Gegenstände des Denkens kennen, auch lehrt sie nicht, wie man über besondere Gegenstände, z. B. über Geschichte, Rechtswissenschaft, Naturkunde u. s. w. denken müsse, um sich die Erkenntniss derselben zu verschaffen, s. Logik. Unter den Griechen gab es nun so genannte Sophisten, oder vermeinte Weisen, welche die allgemeine Logik als Organon d. i. als eine Wissenschaft brauchten, durch die allein sie in dem Besitze der Erkenntniss aller Dinge zu seyn meinten. Sie verwandelten daher die allgemeine Logik in ein solches Scheinorganon, und in dieser Gestalt wurde die allgemeine Logik Dialektik, und diejenigen, welche diese Wissenschaft trieben, Dialektiker genannt.

2. Die Dialektik ist folglich eine Logik, welche lehrt Schein erregen (M. I, 97); dies lehrt der Gebrauch,

den die Dialektiker von der Logik machten, der nicht darin bestand, dafs sie die Wahrheit erforschen wollten, sondern dafs sie einen jeden Gegner zum Schweigen zu bringen suchten. Folglich kann man die Dialektik auch die Logik des Scheins nennen, auch wohl zum Unterschied von einer andern Dialektik, die gleich erläutert werden soll, die logische oder formale Dialektik. Diese sophistische Kunst wurde vorzüglich zur Zeit des Sokrates ausgeübt. Die Sophisten waren in den wichtigsten Angelegenheiten des Menschen unwissend. Sie wufsten aber den geraden Menschenverstand durch schimmernde Blendwerke so zu verdrehen, dafs man sie für Menschen hielt, die alles wüfsten und im Besitze der Wahrheit wären. Dies bewirkten sie dadurch, dafs sie die Methode der Gründlichkeit im Denken, welche die allgemeine Logik vorschreibt, nachahmten, und ihre Topik zur Beschönigung jedes leeren Vorgebens benutzten. Topik heifst nehmlich die Lehre von den Elementen zu den Principien und Beweisen, mit welchen man über etwas disputiren kann (s. Aristoteles, 2. c. In dem Gebrauch und der Anwendung dieser Topik bestand vornehmlich die Kunst der Sophisten (C. 85. f.).

3. Die Stoiker erklärten die Dialektik als eine Wissenschaft, sich gehörig in Fragen und Antworten zu unterhalten, oder auch, als die Wissenschaft des Wahren, Falschen, und zu keiner von diesen beiden Classen Gehörenden (Laert. VII, 42). Unter dem, was weder wahr noch falsch ist, verstanden sie Fragen, Wünsche, Gebete u. s. w., d. i. Sätze, welche nichts bestimmen (nicht assertorisch sind), und weder (bestimmt) bejahen noch verneinen, folglich weder wahr noch falsch genannt werden können, oder problematisch sind. Das ist die Erklärung des Posidonius. Allein hier hatte die Dialektik schon eine bessere Gestalt angenommen. Kant nimmt dies Wort in der Bedeutung, die es hatte, als einer den Andern durch künstliche Fragen zu allerhand ungereimten Behauptungen hinzuleiten, und in Widersprüche zu verwickeln suchte (Sy-

ftem der ftoifchen Philofophie von D. Tiedemann I. Th. S. 32.).

4. Stäudlin hat über die Bedeutung des Worts Dialektik eine Unterfuchung angeftellt (Gefchichte und Geift des Skepticism. I. B. 1. Periode S. 213. *). Ariftoteles, fagt er, macht den Zeno von Elea zum Urheber der Dialektik, zieht aber fehr genau die Grenzen zwifchen ihr und der Sophiftik. Nach Ariftoteles Beftimmung ift die Philofophie die Wiffenfchaft von dem, was dem Dinge, als Dinge, eigenthümlich ift. Die Dialektiker und Sophiften haben eben diefen Gegenftand — nur ift die Dialektik blofs problematifch und vorübend, die Philofophie aber entfcheidend — die Sophiftik eine blofse Scheinweisheit. Das Fragen, das Suchen, das Entgegenfetzen ift der Dialektik eigen, das Beweifen der Philofophie. Die Dialektik, nicht als praktifche Kunft, fondern als Wiffenfchaft betrachtet, ift bei Ariftoteles der Inbegriff aller Regeln, über jede Frage wahrfcheinlich und übereinftimmend zu räfonniren und zu disputiren *). Noch in einer andern Stelle (*Topic. I.* 12.) fagt Ariftoteles: will man etwas philofophifch behandeln, fo mufs es nach der Wahrheit gefchehen; will man es dialektifch behandeln, fo ift Meinung der Zweck. Wir fehen hieraus wenigftens fo viel, dafs das Refultat der Dialektik nie die Wahrheit, fondern nur fubjective Vorftellungen find; in der Sophiftik find die letzteren allemal falfch, und werden doch als Wahrheit vorgeftellt.

5. Die allgemeine Logik als Organon betrachtet ift aber jederzeit Logik des

---

*) *μεθοδος δὶ ἐνδοξων περι παντος του προκειμενοι συλλογιστικη.* Suidas T. I. p. 558.

Scheins, d. i. dialektifch. Denn die allgemeine Logik lehrt uns nichts über den Inhalt der Erkenntnifs. Wo will fie alfo die Kenntniffe hernehmen, uns über einen Gegenftand in Anfehung feiner Materie, und felbft feiner Form, zu belehren? Sie lehrt uns ja blofs über jeden Gegenftand richtig denken, nicht aber einen befondern Gegenftand erkennen, denn der Stoff der Erkenntnifs ift ihr gänzlich fremd. Sie lehrt uns blofs die formale Bedingung der Uebereinftimmung mit dem Verftande, d. h. wie ein Begriff, ein Urtheil, ein Schlufs u. f. w. feyn mufs, wenn er mit den Gefetzen, nach welchen der Verftand überhaupt denkt, alfo mit der Form des Denkens übereinftimmen foll. Die Gegenftände, worüber gedacht wird, können feyn, welche man will, fo mufs wenigftens nach den allgemeinen Gefetzen des Denkens überhaupt darüber gedacht werden, wenn unfer Denken darüber richtig feyn foll. Dann ftimmt das Gedachte mit dem Verftande in Anfehung feiner allgemeinen Denkgefetze überein; ob das Gedachte nun auch mit dem Gegenftande übereinftimme, kann die Logik nicht lehren, denn das betrifft die Frage nach dem Inhalt des Gedachten, und nicht blofs nach feiner Form. Gebraucht man aber dennoch die Logik als ein Werkzeug (Organon), um feine Kenntniffe der Gegenftände dadurch zu erweitern, fo ift alles, alles was man hervorbringen kann, nichts als leeres Gefchwätz und Schein; entweder blofs problematifche Verfuche, über eine Sache für und wider zu räfonniren, welches Ariftoteles insbefondere dialektifch nennt, oder gar, etwas ganz Falfches fophiftifch zu behaupten, oder als wahr durchzufetzen (C. 86).

6. Es giebt aber noch eine andere Dialektik, nehmlich die des reinen Verftandes, wenn man die reinen Verftandeserkenntniffe und Grundfätze, welche der Gegenftand der transfcendentalen Logik find, zu überfinnlichen Erkenntniffen gebrauchen wollte. Die transfcendentale Logik ift nehmlich die Wiffenfchaft der Regeln für das Denken *a priori*, wodurch,

wenn uns die Anschauung den Stoff dazu giebt, wirklich Erkenntnisse von Gegenständen entstehen. Sie hat also die allgemeine Form der Gegenstände zum Vorwurf ihrer Untersuchungen, so wie die allgemeine Logik die allgemeine Form des Denkens. Sie enthält die formalen Principien des Erkennens, so wie die allgemeine Logik die formalen Principien des Denkens. Aber ob diese transscendentale Logik gleich eine besondere Materie der Erkenntnifs betrifft, nehmlich alles das, was aus dem Verstande selbst, bei dem Actus des Erkennens, entspringt, und was alles Erkennen (nicht das Denken, welches blofs logisch, nicht transscendental wäre) möglich macht; so kann sie doch nichts ausrichten, wenn nicht etwas zu erkennen, durch die Sinne, gegeben ist. Man kann von den formalen Principien des Verstandes keinen materialen Gebrauch machen, d. h. sie liefern uns wohl die allgemeine Form dessen, was, durch Eindrücke auf die Sinne, ein Erfahrungsgegenstand werden kann; aber sie liefern nicht die Materie zu einem Gegenstande. Abstrahire ich also von aller Sinnlichkeit, und will die aus dem Verstande entspringenden allgemeinen Formen der Gegenstände schon selbst als Gegenstände betrachten, oder, welches dasselbe ist, sie gebrauchen, um damit Gegenstände zu erkennen, zu denen uns keine Materie gegeben ist, oder gegeben werden kann; so entspringt ein dialektischer Schein. Diese Art des Gebrauchs der reinen Verstandesbegriffe könnte man eine metaphysische oder materiale Dialektik nennen.

7. Die transscendentale Logik also, als vermeintes Organon eines allgemeinen und unbeschränkten Verstandesgebrauchs der aus dem reinen Verstande entspringenden Begriffe und Grundsätze, würde eine solche materiale Dialektik seyn, f. Logik, transscendentale. Wer sich z. B. einbildet, er habe eine Erkenntnifs Gottes, wenn er sich Gott als die Ursache der Welt denkt, ist ein solcher Dialektiker. Denn um etwas durch den Begriff der Ur-

fache zu erkennen, mufs ich etwas finnlich anfchauen, das ich für die Urfache erkenne. Diefes Etwas mufs, als Urfache, immer und nothwendig vor etwas Anderm, feiner Wirkung, nach einer gewiffen Regel, hergehen. So bin ich die Urfache der Buchftaben, die ich fchreibe, denn es ift etwas da, das ich als Urfache anfchaue, nehmlich ich felbft, als Menfch (*homo phaenomenon*), ich bin ferner vorher da, ehe die Buchftaben waren, die durch mich entftehen, und das mufs nach einer Regel gehen, nehmlich ich mufs fie wirklich fchreiben. Wo ift aber das, was ich die Urfache der Welt nenne? Als Urfache mufs er vor der Welt, als feiner Wirkung, gewefen feyn. Nun ift er aber gar nicht finnlich, folglich nicht in der Zeit; was heifst alfo bei ihm vor der Welt feyn, da es nicht heifsen kann in einer frühern Zeit feyn? und nach welcher Regel wirkte er die Welt? Wenn wir alfo Gott durch die Begriffe, Urfache der Welt, denken, fo erkennen wir nichts, wir denken blofs, die Welt hat eine Urfache, aber diefe Urfache hat weiter keine Merkmale, als der Verftandesbegriff Urfache felbft, und diefe Merkmale, z. B. vor der Wirkung hergehen u. f. w., verlieren fogar bei Gott, als einem überfinnlichen Wefen, ihre Bedeutung. Ein folcher Gebrauch der reinen Verftandesbegriffe nun, um dadurch das Ueberfinnliche zu erkennen, ift dialektifch.

8. Es ift alfo eine Critik nöthig, welche diefen material-dialektifchen Schein aufdeckt, und diefe nennt nun Kant die transfcendentale Dialektik. Jene materiale Dialektik nehmlich ift dem menfchlichen Verftande fehr natürlich. Denn da derfelbe gar nichts anders erkennen, ja nicht einmal denken kann, als durch die reinen Verftandesbegriffe, fo will er immer auch alles durch fie erkennen, folglich auch das Nichterkennbare oder Ueberfinnliche. Die transfcendentale Dialektik ift nun die Wiffenfchaft, welche jenen hyperphyfifchen, d. i. die Erfahrungsgrenzen überfchreitenden, Gebrauch des Verftandes in Anfehung der Kategorien, und der Vernunft in Anfehung der Ideen, prüft,

und den Schein in den grundlosen Anmaſsungen beider Vermögen aufdeckt. Diese transscendentale Dialektik vernichtet die Ansprüche des Verstandes und der Vernunft, in dem Reiche des Uebersinnlichen Entdeckungen und Eroberungen zu machen, welches sie bloſs durch jene transscendentale Grundsätze, daſs alle Veränderung eine Ursache haben müsse, u. s. w. zu erreichen denken; und belehrt sie, daſs dasjenige, was sie zu Erkenntnissen im Felde des Uebersinnlichen zu berechtigen schien, bloſs für das Feld der Erfahrung Gültigkeit hat, wodurch der reine Verstand in den Stand gesetzt wird, sich selbst zu beurtheilen und vor allen sophistischen Erkenntnissen der überſinnlichen Welt zu verwahren (C. 88).

9. Die Dialektik hieſs in der Ueberschrift auch Logik des Scheins. Das kann heiſsen, Schein zu erregen, dann ist sie entweder die formale oder materiale Dialektik, wovon die erste sogar den Schein, die letzte aber die Wahrheit zur Absicht hat, beide aber Schein für Wahrheit geben. Es kann aber auch heiſsen, den Schein aufzudecken, und Wahrheit an die Stelle desselben zu setzen, dann ist sie die transscendentale Dialektik. Es ist also unter Dialektik nicht etwa eine Lehre der Wahrscheinlichkeit zu verstehen, denn diese ist Wahrheit, aber durch unzureichende Gründe erkannt. Folglich ist Wahrscheinlichkeit nichts Trügliches, und die Lehre davon gehört nicht zur Dialektik, sondern zum analytischen Theil der (allgemeinen und transscendentalen) Logik, d. i. dem, der die Elemente des Denkens und Erkennens vorträgt (C. 349), s. Wahrscheinlichkeit.

10. Die transscendentale Dialektik deckt also die natürliche und unvermeidliche Illusion der menschlichen Vernunft auf (M. I. 395.). Dieser ist nicht ein solcher, der durch die Dialektik eines Stümpers entspringt, der sich aus Mangel an Kenntnissen selbst in Trugschlüsse verwickelt; auch nicht ein solcher, den die Dialektik eines Sophisten vorsetzlich erregt, um vernünftige Leute zu verwirren. Sondern dieser Schein hängt der

menfchlichen Vernunft unhintertreiblich an, und befteht darin, dafs fie immer geneigt ift, die Erfcheinungen für Dinge an fich zu halten, die Erkenntniffe *a priori* für diefen Dingen anklebende Befchaffenheiten, und fo das Ueberfinnliche nach diefer vermeintlichen Erkenntnifs der Dinge an fich zu formen, wodurch fie fich in ewige Widerfprüche und Zweifel verwickelt. Die metaphyfifche oder materiale Dialektik kann daher noch beffer die natürliche und unvermeidliche Dialektik der reinen Vernunft genannt werden, und fie ift es, die von der transfcendentalen Dialektik zwar in ihrer Blöfse dargeftellt, aber doch nie ganz vernichtet werden kann (C. 354.).

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarlehre II. Th. Einleitung III. S. 85. f. — IV, S. 88 — II. Abth. Einleit. I. S. 349 — 354.

Dicht,

denfum, *denfe*. Diefes Wort drückt einen relativen Begriff aus. Man kann eigentlich nie von einem blofs an fich betrachteten Körper fagen, er fei dicht; man nennt aber von zwei gegen einander gehaltenen Cörpern einen derfelben dichter, als den andern. Derjenige nehmlich heifst der dichtere (*denfius*), der in einem gewiffen beftimmten cörperlichen Raume oder Volumen (z. B. unter der Gröfse eines Cubikzolls) mehr Materie, als der andere, enthält; der, welcher in eben diefem Raume weniger Materie fafst, der dünnere, lockerere (*rarius*). Da z. B. ein Cubikzoll Waffer, fo wie es in der Natur gewöhnlich gefunden wird, mehr wiegt, mithin mehr Materie enthält, als ein Cubikzoll Luft, wie diefe gewöhnlich in der Natur gefunden wird, fo nennt man bei diefer Vergleichung das Waffer den dichtern, die Luft den dünnern Cörper. Ein Cörper, der in demfelben Raume doppelt fo viel Materie enthält, als ein anderer, heifst doppelt fo dicht als der letztere u. f. w., f. Dichtigkeit (Gehler phyfikal. Wörterb. Art. Dicht).

2. Inzwifchen wird der Ausdruck dicht auch abfolut (nicht relativ) gebraucht, nehmlich von folchen Cörpern, welche in Vergleichung mit allen oder den meiften übrigen bekannten, in ihrem gewöhnlichften Zuftande, fehr dicht find, welche dann dichte Cörper fchlechthin, oder an fich felbft (f. Abfolut, 1.) genannt werden. So heifsen Platina und Gold dichte Cörper, fchlechthin, weil ein Cubikzoll von diefen Subftanzen, in ihrem gewöhnlichen Zuftande, mehr wiegt, mithin mehr Materie in fich fafst, als ein Cubikzoll von Queckfilber, Blei, Stein, Waffer und allen übrigen bekannten Subftanzen, in ihrem gewöhnlichen Zuftande. In diefem Sinne verfteht man unter dicht gemeiniglich das, was man auch nicht hohl, nicht blaficht, nicht löcherlicht, compact nennt. In dem Raume, den ein folcher Cörper einnimmt, mufs alfo die Materie fehr zufammengedrängt feyn, ihre Theile müffen nahe an einander liegen, und wenig leere oder mit fremder Materie angefüllte Zwifchenräume zwifchen fich laffen (Gehler, a. a. O. N. 86.).

3. In diefer Bedeutung würde ein Cörper abfolut oder in aller Beziehung, uneingefchränkt, vollkommen dicht feyn, wenn die Theile feiner Materie einander vollkommen berührten, oder gar keine Zwifchenräume zwifchen fich übrig liefsen. Nach diefem Begriffe von Erfüllung des Raumes ftellt man die Vergleichungen in 1. an, und nennt eine Materie dichter als die andere, die weniger Leeres in fich enthält, bis endlich die, in der kein Theil des Raumes leer ift, vollkommen dicht heifst. Die Erfahrung lehrt, dafs es unter allen uns bekannten Cörpern keinen vollkommen dichten, in diefer Bedeutung, gebe; weil felbft das Gold und die Platina, als die dichteften Cörper, in diefem Sinne des Worts, die wir kennen, noch eine beträchtliche Summe von Zwifchenräumen enthalten, welche machen, dafs fie von fremdartigen Materien durchdrungen werden können, f. Zwifchenräume der Cörper (Gehler, a. a. O. N. 86).

4. Vollkommen dicht heifst alfo hiernach jede Materie, wenn fie ihren Raum ganz erfüllt, ohne leere

Zwifchenräume zu enthalten, mithin ein Continuum, nicht ein Interruptum (durch Zwifchenräume unterbrochen) ift. Allein eine Materie kann in Rückficht der leeren Zwifchenräume vollkommen dicht, und dennoch fehr dünne, und in Vergleichung mit andern Materien weniger dicht feyn. Hier haben wir alfo eine neue Bedeutung des Wortes dicht. Man kann folglich das Wort dicht nehmen

a. in mathematifcher Bedeutung, d. i. der, welche die Art der Anfchauung der Materie angiebt. Dann bezeichnet es die geringe Menge und geringe Gröfse der Zwifchenräume in einer Materie; und hier giebt es wenigftens die Idee von einer Materie, die gar keine Zwifchenräume mehr hätte, welches abfolut oder vollkommen dicht genannt wird.

b. in dynamifcher Bedeutung, d. i. der, welche die Art des Dafeyns der Materie oder den Grad der Empfindung angiebt. Dann bezeichnet es den Grad der Erfüllung des Raums. So erfüllt der Aether den ganzen luftleeren Raum unter der Glocke der Luftpumpe, und ift alfo vollkommen dicht in mathematifcher Bedeutung, aber doch weit dünner, d. i. weit weniger dicht, oder erfüllet den Raum in einem weit kleinern Grade als vorher die Luft. In diefer Bedeutung kann man fich keine Materie vorftellen, die dichter oder dünner wäre als jede mögliche, folglich giebt es hier keine Idee von etwas abfolut dichten oder dünnen (Gehler a. a. O. N. 80).

Kant. metaphyf. Anfangsgr. der Naturl. Allgem. Anmerk. zur Dynam. 1. S. 86.

Dichtigkeit,

Dichte, *denfitas, denfité.* Man drückt durch diefes Wort den Grad der Erfüllung eines Raumes von beftimmtem Inhalt aus (N. 86); fo dafs man dem Cörper eine gröfsere Dichtigkeit zufchreibt, wenn er in einem Raume von eben demfelben Inhalt (oder

unter demselben Volumen) mehr (eine grössere Quantität der) Materie — eine geringere, wenn er in eben dem Raume weniger Materie enthält (N. 103). Man sagt, die Dichtigkeit eines Cörpers sei zweimal, dreimal, viermal u. s. w. so groſs als die Dichtigkeit eines andern, wenn er in einem Raume von eben demselben Inhalt zweimal, dreimal, viermal u. s. w. so viel Materie enthält, als der andere (Gehler phys. Wörterb. Artikel Dichte).

2. Man sieht hieraus, daſs das Wort Dichtigkeit einen relativen Begriff ausdrückt, d. h. daſs man nicht sagen kann, wie groſs die Dichtigkeit eines Cörpers an und für sich, oder absolut genommen, sei, sondern nur, wie vielmal sie gröſser oder geringer, als die Dichtigkeit eines andern Cörpers, sei; daſs man nicht Dichtigkeiten einzelner Cörper, sondern nur Verhältnisse der Dichtigkeiten verschiedener Cörper zu messen und zu bestimmen vermögend sei. Es giebt aber zwei Systeme, dieses Verhältniſs der Dichtigkeit der Cörper zu erklären:

a. das mechanische, in welchem das Wort Dichtigkeit in mathematischer Bedeutung genommen wird (s. Dicht, 4, a). Dieses leitet die Dichtigkeit von der gröſsern oder geringern Anzahl der Zwischenräume in den Cörpern und der Gröſse derselben her. Hätte ein Cörper folglich gar keine Zwischenräume, so hätte er eine absolute Dichtigkeit. Ein Cörper lieſse sich also nach diesem Systeme so lange zusammendrücken, bis alle Zwischenräume verschwunden und mit Materie erfüllt wären; dann wäre es jeder, auch einer unendlichen Kraft unmöglich, ihn noch ferner zusammen zu drücken. Diese Eigenschaft des Cörpers heiſst seine absolute Undurchdringlichkeit. Allein dieses System hebt eigentlich allen Unterschied zwischen der Dichtigkeit dessen, was im Raume wirklich materiell ist, auf, und macht alle Materie an und für sich, abstrahirt von den Zwischenräumen, absolut dicht. Denn man stelle sich zwei verschiedene Materien

vor, und denke dabei nicht an die Zwifchenräume, fondern blofs an das wirkliche Materielle, in welchem fich die Zwifchenräume befinden, fo find zwar diefe materiellen Theilchen durch Zwifchenräume von einander getrennt, hängen aber doch alle mit einander zufammen. Wenn wir uns nun diefes Ganze materieller Theile vorftellen, ohne auf die Zwifchenräume Rückficht zu nehmen, fo müffen fie, weil nun der Unterfchied ihrer Dichtigkeit, wenn er in den Zwifchenräumen gefetzt wird, wegfällt, alle gleich und abfolut dicht feyn. Man kann fich die Materie überhaupt bildlich, etwa wie eine poröfe, nach verfchiedenen Wendungen und Krümmungen fortlaufende Corallenftaude vorftellen. Ohngeachtet der Poren und Zwifchenräume zwifchen den Zweigen der Coralle hängen doch die materiellen Theile zufammen, und machen ein materielles Ganzes aus, das nun weiter keine Poren und Zwifchenräume mehr hat (abftrahirt jetzt von den Zwifchenräumen, die die Materie der Coralle, als Materie, haben foll). Hieraus folgt, dafs die Dichtigkeit der Materie eigentlich nicht eine Befchaffenheit deffen, was den Raum erfüllt, der Materie felbft wäre, auch nicht in dem Verhältniffe der eigentlichen Materie (abftrahirt von ihren Zwifchenräumen) zu der Gröfse des Raumes, den fie wirklich, und nicht blofs fcheinbar, einnimmt, beftände; fondern blofs in der Art, wie die übrigens abfolut dichte Materie, durch den Raum, den fie einzunehmen fcheint, vertheilt ift. Das andere Syftem ift

b. das dynamifche. Diefes nimmt an, dafs die wirkliche Materie, abftrahirt von den Zwifchenräumen, dichter oder dünner feyn könne. Die Materie erfüllt nehmlich den Raum nicht dadurch, dafs fie an und für fich, ohne leere Zwifchenräume, nicht kann zufammengedrückt werden, oder undurchdringlich ift; fondern durch eine zurückftofsende Kraft, die in manchen Materien gröfser, in manchen kleiner ift, d. h. ihren Grad hat. Die Erfüllung des Raums durch Materie ift alfo blofs die Wirkung zurückftofsender (repulfiver) Kräfte. Je ftärker nun die zurückftofsenden

Kräfte find, desto mehr dehnt fich die Materie aus, einen desto gröfseren Raum nimmt fie folglich ein, ohne dafs fich darum ihre Quantität oder Menge vermehrt, oder auch Zwifchenräume entstehen dürfen. Je fchwächer hingegen die Ausdehnungs- oder Zurückstofsungskräfte find, desto mehr kann fie entweder durch äufsere auf fie wirkende Kräfte, oder durch ihre eigene Anziehungskraft zufammengedrückt werden, und daher, ohne alle Hülfe der Zwifchenräume, in fich felbst dichter werden, fo dafs wirklich mehr Materie den Raum erfüllt, als vorher (N. 103). Hätte alfo ein Cörper noch fo viel oder noch fo grofse Zwifchenräume, fo könnte dennoch das eigentliche Materielle desfelben fehr dicht feyn; und hätte er auch gar keine Zwifchenräume, fondern erfüllte der Cörper den Raum auch in allen Theilen, fo könnte der Cörper darum doch unendlich dünne feyn. Ein Cörper läfst fich nach diefem Syftem immer noch zufammendrücken, wenn auch fchon alle Zwifchenräume verfchwunden find, fo dafs kein Theil des Raums unerfüllt ist. Denn der Cörper kann immer noch dichter werden, wozu es gar keiner leeren Zwifchenräume bedarf. Die Theile der Materie rücken fich nehmlich nicht einander näher, fondern fie wird in fich immer dichter und dichter. Die Undurchdringlichkeit eines Cörpers in diefem Syftem ist blofs relativ, d. i. eine gröfsere Kraft würde ihn noch mehr zufammendrücken können. In diefem Syftem giebt es zwei Ideen, welche die Vernunft als die Vollendung der Zufammendrückung und der Ausdehnung vorstellt, welche aber eben darum in der Natur nicht möglich find. Diefe find, die Zufammendrückung durch unendliche Kraft in einen unendlich kleinen Raum; und die Ausdehnung durch unendliche Ausdehnungs- oder Zurückstofsungskraft in einen unendlichen Raum. Bei beiden Ideen verfchwindet alle Materie, denn bei der erstern würde alle Materie in einem Puncte des Raumes fo zufammen, und bei der zweiten in dem unendlichen Raume fo ausgedehnt feyn, dafs im erstern Falle die unendlich dichte, im zweiten Falle die unendlich dünne Materie für die Wahrnehmung gänzlich verfchwunden

wäre. Folglich giebt es in diesem System kein eigentliches Maximum (Gröfstes) oder Minimum (Kleinstes) der Dichtigkeit. Es läfst sich keine Dichtigkeit denken, die nicht noch gröfser seyn könnte, bis zur Idee der unendlichen Dichtigkeit, welche die Zusammendrückung einer endlichen Quantität Materie in einen unendlich kleinen Raum durch eine unendliche Kraft wäre. Da nun die Quantität der Materie immer zunehmen kann, so bleibt immer noch eine unendliche Kluft zwischen der gröfsten endlichen und unendlichen Zusammendrückung. Wir sehen hieraus, diese unendliche Zusammendrückung ist nur ein regulativer Vernunftbegriff der Vollendung der Erfahrungsreihe aller Grade der Dichtigkeit, deren Object eben darum nirgends in der Erfahrung zu finden seyn kann. Folglich giebt es keine gröfste Dichtigkeit. Eben so wenig kann es eine kleinste Dichtigkeit geben. Die Idee derselben ist die Erfüllung des unendlichen Raums durch Materie, deren Quantität immer weniger seyn kann, und die doch in allen Puncten des unendlichen Raums gegenwärtig wäre, und gar keine Zwischenräume hätte. In diesem Systeme kann man aber eigentlich nur specifisch gleichartige Materien in Ansehung ihrer Dichtigkeit mit einander vergleichen. Die Luft z. B. kann dichter oder dünner seyn, nicht dadurch, dafs ihre Theile durch weniger oder mehr, gröfsere oder kleinere Zwischenräume getrennt sind; denn was sollte in diesen Zwischenräumen seyn? wollte man antworten, Aether; so frage ich weiter: was ist in den Zwischenräumen des Aethers? So wird man endlich bei dem mechanischen Systeme in die traurige Nothwendigkeit versetzt, sich mit unendlich kleinen l e e r e n Räumen, d. i. mit kleinen Nichtschen aus der Verlegenheit zu helfen, oder zuzugeben, dafs es eine Materie gebe, welche absolut dicht, (ohne alle Zwischenräume) und doch dünner ist (dem Grade der Erfüllung des Raumes nach) als alle übrige Materien. Die Luft kann also in geringerm oder gröfserm Grade den Raum erfüllen, d. h. es kann, ohne alle Rücksicht auf Zwischenräume, einmal mehr, das anderemal weniger Luft in einem Raume von bestimmten Inhalt seyn. Man könnte

nun alle Materien blofs durch diefe ihre verfchiedene Dichtigkeit (nicht durch die Summe aller der Räume, worin wirklich Materielles ift, nach Abzug aller Zwifchenräume), alfo durch den Grad, mit welchem fie den Raum erfüllen, mit einander vergleichen, wenn fie wirklich fich alle blofs durch ihre Dichtigkeit von einander unterfchieden, fo dafs, wenn man z. B. Luft wirklich fo dicht als Gold machen könnte, auch wirklich Gold daraus würde. Allein es fcheint nicht eben zur Natur aller Materie erforderlich zu feyn, dafs fie blofs durch den Grad der Dichtigkeit verfchieden fei. Daher kann nun auch zwifchen ungleichartigen Materien keine Vergleichung in Anfehung ihrer Dichtigkeit ftatt finden. Denn der Zuftand, worin wir gemeiniglich in der Natur fpecififch verfchiedenartige Materien finden, ift blofs relativ, und Niemand kann behaupten, dafs es an fich unmöglich fei, die Luft fo dicht zu machen als Gold. Auch ift die Luft felbft bald dichter bald dünner. Diefe Vergleichung fpecififch verfchiedener Materien in Anfehung ihrer Dichtigkeit ift freilich im Gebrauche. Es läfst fich finden, fagt man, dafs die Dichtigkeit des Queckfilbers 14mal gröfser fei, als die Dichtigkeit des Waffers, weil ein Cubikzoll Queckfilber 14mal mehr Materie enthält, als ein Cubikzoll Waffer. Und fo verfteht man es, wenn man fagt, das Verhältnifs der Dichtigkeiten des Queckfilbers und Waffers ift = 14 : 1, d. i. wie das Verhältnifs der Zahlen 14 : 1. Allein fo ift es nur in dem gewöhnlichen Zuftande. Denn vielleicht ift einige hundert Meilen tiefer in der Erde das Queckfilber viel dichter, und dennoch Queckfilber, und das Waffer um den Mittelpunct der Erde herum wiederum dichter als Queckfilber, und dennoch flüfsiges Waffer. Gefetzt ferner, das Waffer habe fo viele und fo grofse Zwifchenräume, dafs die Gröfse des vom Waffer leeren Raums im Waffer zu der Gröfse deffelben im Queckfilber fich auch verhalte, wie 14 : 1, fo wäre das Waffer im Grunde fo dichte als Queckfilber. Man fieht hieraus, dafs zwifchen ungleichartigen Materien keine Vergleichung in Anfehung der Dichtigkeit füglich ftatt findet (**Gehler** a. a. O. N. 86).

Man fehe übrigens den Artikel Atomiftik, 6.

Kant. metaphyf. Anfangsgr. der Naturl. Allgem. Anmerk. zur Dynamik. 1. S. 86 — 4. S. 103.

Dichten,

f. Poefie.

Dichtkunft,

f. Poefie.

Dictum de omni et nullo,

f. Figur.

Ding,

Etwas, Ὄν, τι, *res*, *quid*, *ens*, *être chofe*. Derjenige Gegenftand, welcher Realität hat (C. 602). Ein Gegenftand oder Object ift dasjenige, was ich mir denke, oder was ich erkennen will. Wenn ich nehmlich einen Gedanken habe, fo mufs ich mir durch ihn einen Inhalt denken, es mufs der Gedanke wovon feyn, und das, wovon ein Gedanke der Gedanke ift, oder was wir uns durch den Gedanken denken, heifst der Gegenftand. Wenn unfere Sinne Eindrücke zu Vorftellungen erhalten, fo ift das erfte, was der Verftand denkt, wenn er zu denken und zu erkennen anfängt, dafs er fich dasjenige, was die Sinne anfchauen, als Gegenftand denkt. Da folglich der Verftand ohne diefen Begriff weder denken, d. h. fich durch Begriffe vorftellen, noch erkennen, d. h. diefe Begriffe als folche, die an einem Gegenftande zu finden find, vorftellen kann; fo liegt der Begriff des Gegenftandes allem Denken und Erkennen zum Grunde. Wenn der Verftand denkt, fo denkt er Etwas, d. h. fein Gedanke mufs einen logifchen Inhalt haben, welches man auch den Gegenftand, im logifchen Sinne, oder das logifche Ding, das logifche Etwas nennen kann. Allein wenn der

Verstand denkt, so kann das, was er denkt, einen Gegenstand im metaphysischen Sinne haben, oder der logische Inhalt des Gedankens kann auch noch ausser dem Gedanken seyn, so dass der Gedanke nicht bloss einen Inhalt hat, sondern auch dem Gedanken noch etwas gesetzt wird, das durch diesen Inhalt im Gedanken gedacht wird. Dieser Gegenstand kann nun entweder ein Ding, Etwas, oder Nichts seyn, und nur den Schein eines Etwas, eines Dinges haben. Die Realität ist es, woran wir dieses unterscheiden. Die Realität ist nehmlich das, wodurch der Inhalt des Gegenstandes bestimmt wird; dieser darf nun nicht ein blosses Product des Gedankens, sondern muss dem Gedanken gegeben seyn, sonst wäre nichts ausser dem Gedanken, was durch ihn gedacht würde. Wir haben nun nichts weiter, wodurch dem Gedanken ein Inhalt gegeben werden kann, als die Sinnlichkeit und Empfindung; folglich hat für unser Denken und Erkennen nur dasjenige Realität, dem ein Inhalt durch die Empfindung, vermittelst der Eindrücke auf die Sinnlichkeit, gegeben ist. Kant sagt (C. 602); durch die Realität (Sachheit) allein, und so weit sie reichet, sind Gegenstände Etwas oder Dinge. Diese Realität aber ist die transscendentale Bejahung, d. i. ein Etwas (im logischen Sinn), dessen Begriff an sich selbst schon ein Seyn (im metaphysischen Sinn) ausdrückt. Das heisst, wenn ich mir etwas denke, was nicht bloss Gedanke, sondern auch ausser dem Gedanken befindlich seyn soll, so ist das nicht eine logische Bejahung, ich lege nicht bloss dem von mir gedachten Subject ein Prädicat bei, sondern es ist eine transscendentale Bejahung, ich gehe aus einem Gedanken hinaus, und setze das, was ich bejahe, in einen wirklichen (nicht bloss gedachten) Gegenstand. Die logische Bejahung ist ein blosses Seyn im Verstande, im Denken; die transscendentale Bejahung ist ein Seyn ausser dem Verstande, z. B. in der Erfahrung. Hat also das, was ich erkennen will, einen durch Realität bestimmten Inhalt, d. i. einen solchen, der durch Empfindung gegeben ist, so ist es Etwas oder ein Ding.

2. Es hat wirklich Schwierigkeiten, sich die Begriffe vom Gegenstande und Dinge richtig zu denken, und sie zu unterscheiden. Wenn der Gegenstand real ist, so ist er Etwas oder ein Ding; er ist aber real, wenn er uns afficirt; aber er kann auch real seyn, wenn er uns nicht afficirt, dann muss er uns aber doch, unter gewissen Bedingungen, afficiren können. Schon die Stoiker warfen die Frage auf, welches der Dinge oberstes Geschlecht sei? Sie antworteten, das Etwas (*quid*), weil darunter auch das begriffen seyn muss, was bloss in Gedanken begriffen ist, Centauren, Giganten und Pegasusse. Seneca ist nicht abgeneigt, hier seine Führer zu verlassen, und lieber das Ding (*ens*) obenan zu stellen (Tiedemann Geist der specul. Philosoph. 2. B. S. 434). Auch in neuern Zeiten hat man das Ding dem Undinge entgegengesetzt, und von der Eintheilung in das Mögliche und Unmögliche die Metaphysik, oder vielmehr den Theil derselben, der bisher Ontologie hiess, und die Transscendentalphilosophie heissen sollte, d. i. die Wissenschaft von der Erkenntniss *a priori* der Gegenstände überhaupt, angefangen. Allein alle Eintheilung muss einen Begriff haben, welcher eingetheilt wird, und dieser ist eben hier der Begriff eines Gegenstandes, welchen die Stoiker Etwas (*quid*) nannten. Jeder Gegenstand ist nun entweder Etwas (ein Ding) oder Nichts (kein Ding). Beides unterscheidet sich durch den Charakter der Realität. Der reale Gegenstand oder das Ding, das nicht blosser Gedanke ist, ist nichts anders als der Begriff von der Einheit, zu welcher der durch die Empfindung gegebene Stoff des Denkens vom Verstande verknüpft wird. Da es nun solcher Einheiten, unter dem Namen der reinen Verstandesbegriffe oder Kategorien, vier giebt; so kann auch jeder Gegenstand auf vierfache Art Etwas oder Nichts seyn.

3. Kant hat eine Tafel von der mannichfaltigen Unterscheidung des Begriffs von Nichts (C. 348). Es giebt aber auch viererlei Arten, wie ein Gegenstand Realität haben oder Etwas, ein Ding seyn kann, nach den vier reinen Gedankenbestimmungen, die eben den durch die

Empfindung gegebenen Stoff zu einem Etwas oder Dinge machen (C. 149). Ich habe beides, die Eintheilung des Begriffs von Etwas und von Nichts, in einer Tafel aufgeſtellt (M. I, 390), welche ich für diejenigen, die die Marginalien nicht beſitzen, hierherſetzen und erläutern will.

Ein Gegenſtand iſt

Dem Inhalt nach — Dem Daseyn nach

I.

In Beziehung auf die Sinnlichkeit

1. Der Quantität nach	3. Der Relation nach
α.	α
Gegenſtand mit Form —	Form mit Gegenſtand
Die Erſcheinung	Die empiriſche Anſchauung
ens phaenomenon	*ens ſubſtantiale*
Etwas	Etwas
β.	β.
Gegenſtand ohne Form —	Form ohne Gegenſtand
Das Gedankending	Die reine Anſchauung
ens rationis	*ens imaginarium*
Nichts	Nichts

II.

In Beziehung auf den Verſtand

2. Der Qualität nach	4. Der Modalität nach
α.	α.
Begriff mit Gegenſtand —	Gegenſtand mit Begriff
Das Reelle	Das Ding
ens reale	*ens poſſibile*
Etwas	Etwas
β.	β.
Begriff ohne Gegenſtand —	Gegenſtand ohne Begriff
Die Verneinung	Das Unding
nihil privativum	*nihil negativum*
Nichts	Nichts

4. Ein Gegenstand ist

1: der Quantität nach

α. Etwas, wenn er eine wirkliche Gröſse (ein Quantum) ist. Dies ist für uns nicht anders möglich, als wenn es sich im Raum oder in der Zeit befindet, und folglich ausgedehnt ist. Dann ist es aber Erscheinung oder ein unbestimmter Gegenstand, dessen Stoff durch Afficirung der Sinnlichkeit vermittelst der Empfindung gegeben ist, und dem folglich eine Anschauung correspondirt. Dieses Etwas kann aber als ein Ganzes (Totalität oder Alles), als eine Menge vieler Theile (Vielheit); und als eine Einheit (Etwas, deren es mehrere giebt) gedacht werden. Oder er ist

β. Nichts, wenn es durch den Begriff, der alles aufhebt, Keines, gedacht wird. Diesem Begriff correspondirt keine Anschauung, wenigstens keine solche, die angegeben werden kann. Folglich hat der Begriff zwar einen logischen Inhalt, es ist ein Gedankending (*ens rationis*), aber es hat auſser dem Gedanken nichts, worauf sich der Gedanke davon beziehen könnte. Folglich hat dieser Begriff keinen Gegenstand, der durch den Begriff gedacht würde. Es ist nichts durch die Empfindung gegeben, folglich auch keine ausgedehnte Gröſse vorhanden, und man kann weder die Begriffe von Allem, noch Vielem, noch Einem darauf anwenden. Was aber die Gröſse für den gegebenen Stoff der empirischen Anschauung möglich macht, ist die reine Form der Sinnlichkeit, Raum und Zeit. Folglich ist das Etwas, das eine Gröſse hat, ein Gegenstand, der eine Form hat, d. i. sich in Raum und Zeit befindet, oder eine Erscheinung. Dahingegen hat der Begriff von Keinem zwar einen Gegenstand, dem aber das Prädicat der Gröſse auf keine Weise zukömmt. Da nun so etwas weder im Raum, noch in der Zeit seyn kann, so bleibt bloſs noch übrig, daſs wir es uns bloſs in Gedanken vorstellen. Daher heiſst es nun ein Gedankending (*ens rationis*), und der Gegenstand

desselben hat keine Form, folglich kann er nicht erscheinen. Ein solches Gedankending ist z. B. das Noumen oder Ding an sich, d. i. der bloſse Begriff von einem Dinge, das nicht Erscheinung, sondern das ist, was erscheint, dergleichen z. B. der Raum seyn müſste, wenn er nicht Erzeugniſs unsrer Sinnlichkeit wäre (C. 42. 44.) f An sich, Noumen. So denkt man sich gewisse Grundkräfte, zwar ohne Widerspruch, aber auch ohne Beispiel aus der Erfahrung: z. B. einen Verstand, der vermögend sei, seinen Gegenstand ohne Sinne anzuschauen; oder eine Zurückstoſsungskraft ohne alle Berührung. Solche Kräfte kann man nicht unter die Möglichkeiten zählen (M. I, 386. C. 347, 1.).

2. Der Qualität nach, ist ein Gegenstand

α. Etwas, wenn er das ist, dessen Begriff schon ein Seyn in der Zeit (Realität) ist. Ein Gegenstand durch den Begriff der Realität erkannt ist das selbst, was jeden Gegenstand zu einem Etwas, zu einem Dinge, das nicht bloſser Gedanke ist, macht. Was Realität ist, muſs real oder durch Empfindung gegeben seyn. Realität ist also Etwas, oder ein Begriff, der einen Gegenstand hat, nehmlich den Begriff vom Reellen (*ens reale*), welches das Seyn oder die Position (transscendentale Bejahung) eines Gegenstandes ist. — Oder er ist

β. Nichts, wenn er durch den Begriff, der die Realität aufhebt, Nichts, gedacht wird. Diesem Begriff correspondirt keine Empfinduug, weil er der Begriff von der Aufhebung der Empfindung, wie der von Keinem der Begriff von der Aufhebung der Anschauung ist. Folglich ist in dem Begriff gar keine Bejahung, es ist die transscendentale Verneinung (*nihil privativum*), die Aufhebung des Seyns oder der Position eines Gegenstandes. Folglich wird durch diesen Begriff bloſs der Mangel eines bestimmten Gegenstandes gedacht, oder daſs derselbe nicht ist (C. 602. f.). Dieser Begriff der Negation ist also Nichts, und hat keinen Gegenstand auſser dem Gedanken, oder auch der Gegenstand entstehet bloſs durch die Aufhebung eines Etwas, ist also nicht bloſs

erdichtet, sondern ein in der Beschaffenheit des Verstandes sowohl als der Sinnlichkeit gegründeter Begriff vom Mangel an Empfindung. Dieser Mangel der Empfindung ist also gleichsam der, obwohl leere, Stoff zum Gegenstand. Und in so fern kann man auch sagen, dass der Gegenstand, der durch die Negation gedacht wird, der leere Gegenstand eines Begriffs (*nihil privativum*) sei. Ein solcher leerer Gegenstand ist z. B. der Schatten, eigentlich der Mangel der Erleuchtung; die Kälte, eigentlich der Mangel der Wärme (M. I, 387. C. 347, 2.).

3. Der Relation nach ist ein Gegenstand

a. Etwas, wenn er etwas Beharrliches (Substanz) hat. Ein Gegenstand durch den Begriff der Substanz erkannt, muss Realität haben; denn eben das Reale ist es, was da beharret oder fortdauert. Das Unwandelbare, an dem der Wechsel (der Accidenzen) vorgehet, wodurch es verändert wird, es mag nun diese Veränderung (als Wirkung) leiden, oder an einer andern Substanz (als Ursache) hervorbringen, oder beide Substanzen mögen mit einander in Wechselwirkung stehen, muss real, folglich Etwas seyn. Substanz ist also Etwas, das was der Zeit, die selbst unwandelbar und bleibend ist, correspondirt, die Bestimmung der Zeit möglich macht, und zugleich dem Raum einen Inhalt, Erfüllung, giebt. Folglich ist das Etwas, das Substanz ist, die empirische Darstellung der Form der Zeit und des Raums durch einen realen Gegenstand, d. i. eine empirische Anschauung oder das substantielle Ding (*ens substantiale*). Der Begriff der Größe macht das Reale zu einer wirklichen Erscheinung oder einem sinnlichen Gegenstande in Raum und Zeit; der Begriff der Substanz hingegen macht, dass die Anschauung desselben für empirisch erkannt wird. Durch beide Begriffe wird der Gegenstand hauptsächlich auf die Sinnlichkeit bezogen, und zwar durch den ersten die Materie des Gegenstandes in Ansehung ihrer sinnlichen Form bestimmt, und durch den andern die Bestimmung der Form selbst durch die Gegenstände möglich gemacht; der erste betrifft den Inhalt des

Gegenſtandes, der zweite, wie er vorhanden iſt. Oder er iſt

β. Nichts, die Aufhebung des Beharrlichen oder der Subſtanz. Hierdurch wird der reale Gegenſtand aufgehoben, aber es bleibt dann noch der formale Gegenſtand übrig, nehmlich die Formen der Zeit und des Raums, welche durch die Subſtanz ihre Beſtimmung erhalten. Wenn das Empiriſche aus der Anſchauung wegfällt, ſo bleibt noch die reine Anſchauung, Zeit und Raum, übrig. Dieſe ſind aber nichts Reelles, ſondern nur die ſinnlichen Formen des Reellen. Sie ſind bloſs Gegenſtände als formale Bedingungen der Erſcheinungen und alles deſſen, was nach den Geſetzen der Erfahrung empiriſch angeſchaut wird. Raum und Zeit ſind Etwas als Formen der Anſchauungen, aber nicht Etwas als Gegenſtände der Anſchauung. Die reinen Anſchauungen ſind bloſs Dinge in der Einbildung, Formen oder leere Anſchauungen ohne Gegenſtand, (*ens imaginarium*), folglich Nichts (M. I, 389. C. 348, 3.).

4. Der Modalität nach iſt endlich ein Gegenſtand

α. Etwas, wenn er in einer beſtimmten Zeit vorhanden iſt, oder Daſeyn, Wirklichkeit hat. Ein Gegenſtand durch den Begriff des Daſeyns erkannt, muſs Realität haben; denn was zu einer beſtimmten Zeit iſt, das befindet ſich überhaupt in der Zeit und iſt ein Reelles. Das Vorhandene oder Wirkliche iſt alſo Etwas. Aber auch was da ſeyn kann, und da ſeyn muſs, iſt Etwas, denn das erſte iſt die Beſtimmung eines Gegenſtandes zu irgend einer Zeit, ohne die Zeit des Daſeyns zu beſtimmen, das zweite iſt das Daſeyn eines Gegenſtandes zu aller Zeit. Dies iſt es, was Wolf, Baumgarten und Andere allein ein Ding nannten. So ſagt Wolf (Vernünftige Gedanken von Gott u. ſ. w. Halle, 1747. 8. §. 16): „alles, was ſeyn kann, es mag wirklich ſeyn oder nicht, nennen wir ein Ding." Sie erſtreckten aber den Begriff des Möglichen (*ens poſſibile*) auf alles dasjenige, was ſich ohne Widerſpruch denken läſst, welches bloſs das

logisch Mögliche oder das logische Ding, das Denkbare ist, von welchem das reale Mögliche nur einen Theil, die Gedankendinge, Verneinungen und Begriffe der reinen Anschauungen aber auch einen Theil ausmachen. Von dem logisch Möglichen muss ich erst wissen, ob es real möglich ist, oder Etwas ist, weil ihm das Merkmal des Etwas, oder die transscendentale Bejahung, die Position eines Realinhalts noch fehlt. Das Mögliche ist also ein Gegenstand, dem ein Begriff entspricht, oder von dem man sich einen Begriff machen kann, dahingegen das Reelle ein Gegenstand ist, der einem Begriff seinen Inhalt giebt, oder den Gegenstand eines Begriffs möglich macht. Beides muss zusammen seyn, damit es ein Realmögliches werde, oder dieses ist Etwas oder ein Ding, welches auch diesen Namen vorzüglich verdient, welches auch die engere Bedeutung des Worts Ding (*ens possibile*) ist. — Oder er ist.

β. Nichts, die transscendentale Aufhebung oder Verneinung aller Modalität, d. i. die Vorstellung von der absoluten Unmöglichkeit. Das ist aber der Gegenstand eines Begriffs, der sich selbst widerspricht. Dieser kann nehmlich nicht einmal gedacht werden, und folglich noch weniger real möglich seyn, oder sich zu irgend einer Zeit unter den Erscheinungen befinden. Dieser Gegenstand ist folglich Nichts, weil selbst der Begriff nichts ist. Ein solches Nichts der Modalität, oder Unding im engern Sinne des Wortes (*nihil negativum*), ist eine geradlinigte Figur von zwei Seiten. Denn eine Figur ist ein durch Linien eingeschlossener Raum, zwei gerade Linien schliessen aber keinen Raum ein, sondern fallen auf einander. Folglich hebt das Prädicat von zwei Seiten ein Merkmal im Subject Figur, nehmlich eingeschlossenen Raum, wieder auf, und der Begriff widerspricht sich selbst; der Gegenstand dessen ist folglich eben so wohl ein transscendentales Unding, als der Begriff ein logisches Unding ist, und verdient daher im vorzüglichen Sinn ein Unding genannt zu werden. Dergleichen Undinge sind auch Raum und Zeit als Dinge an sich (C. 45. 51.) Ein solches Unding ist folglich ein Ge-

genſtand, von dem nicht einmal ein Begriff möglich iſt. Der Begriff davon iſt von allen Merkmalen ſo leer als der transſcendentale Gegenſtand ſelbſt, und ergiebt ſich nur durch die Entgegenſetzung gegen das transſcendentale Mögliche. Was überhaupt unmöglich iſt, muſs in ſich ſelbſt widerſprechend ſeyn. Uebrigens wird der Gegenſtand durch die beiden Begriffe des Möglichen und Reellen hauptſächlich auf den Verſtand bezogen, und zwar durch den Begriff des Reellen, der Inhalt, und durch den Begriff des Möglichen, das Daſeyn des Gegenſtandes vermittelſt des Verſtandes vorgeſtellt. Die Begriffe der Quantität und Relation denken den Gegenſtand hauptſächlich in Beziehung auf die Anſchauung, die Begriffe der Qualität und Modalität aber in Beziehung auf den Begriff. Dahingegen die Begriffe der Quantität und Qualität ihn dem Inhalt nach, die Begriffe der Relation und Modalität aber dem Daſeyn nach vorſtellen.

5. Die Dunkelheit, die etwa noch in dieſer Erläuterung liegen möchte, rührt von der Sache ſelbſt her, die eine der abſtracteſten ontologiſchen Unterſuchungen iſt (Pr. 122.) Die Tafel enthält eigentlich die aus dem reinen Verſtande entſpringenden Bedingungen, unter welchen ein Gegenſtand Etwas oder Nichts iſt. Man könnte ſie auch kürzlich ſo einander gegenüber ſtellen und benennen (C. 348.):

Dinge.		Undinge.
1. die reale Gröſse	—	das Gedankending, oder der leere Begriff ohne Gegenſtand;
2. das Reale	—	die Verneinung, oder der leere Gegenſtand eines Begriffs;
3. die reale Subſtanz	—	die reine Anſchauung, oder die leere Anſchauung ohne Gegenſtand;
4. das reale Mögliche	—	das Unding, oder der leere Gegenſtand ohne Begriff.

Hiernach zerfällt die Analytik des reinen Verstandes, oder das, was man sonst Ontologie nannte, d. i. die Wissenschaft von der aus dem reinen Verstande entspringenden Erkenntniss des realen Gegenstandes oder des Dinges, als solchen in vier Haupttheile, unter welchen, wie bei allen Untersuchungen, die nach dem Begriff der Qualität oben an stehen muss, weil er die Bedingung des Etwas, oder das Criterium betrifft, das den Gegenstand zum Dinge macht. Man könnte diese vier Theile nennen:

1. die Poiologie oder Lehre von der Beschaffenheit;

2. die Posologie oder Lehre von der Grösse;

3. die Usialogie oder Lehre von der Substanz;

4. die Tropologie oder Lehre von der Modalität.

Jeder dieser vier Theile hat eine der vier Arten (eigentlich transscendentalen Prädicate) des Dinges, oder realen Gegenstandes, zum Thema.

6. Die Critik der praktischen Vernunft postulirt aber doch solche Dinge, die nicht Gegenstände möglicher Erfahrung sind, sondern jenseit der Grenze aller Erfahrung liegen? Diese Gegenstände sind in theoretischer Beziehung d. i. als Gegenstände der Erkenntniss allerdings ihrem Inhalt nach blosse Gedankendinge und Verneinungen, ihrem Daseyn nach aber können sie in gar keine Verknüpfung weder mit den Sinnenwesen noch mit unserm Erkenntnissvermögen gesetzt werden, weil sie weder angeschauet noch auf Begriffe gebracht werden können. Allein in praktischer Beziehung, d. i. als Gegenstände, die bei dem moralischen Willen als nothwendig vorausgesetzt werden müssen, können diese Gegenstände doch gedacht (obwohl nicht erkannt werden). Denn wenn jenen vier Arten des Dinges die transscendentale Realität gesichert ist, oder

dafs fie einen, aufser dem blofsen Gedanken, gegebenen Inhalt haben, fo find fie Etwas. Nun bekommen die Begriffe von jenen überfinnlichen Dingen freilich keinen Inhalt, wie die Begriffe von den finnlichen, durch die Empfindung; allein diefer Inhalt wird ihnen dadurch erfetzt, dafs die Moralität unmöglich ein Gegenftand des Wollens eines vernünftig - finnlichen Wefens feyn könnte, ohne jene überfinnlichen Dinge als real vorauszufetzen. Folglich können durch jene vier Formen realer Dinge (die reinen Verftandesbegriffe) auch überfinnliche Wefen als real gedacht, obwohl, wie fie Etwas find, nicht erkannt werden, weil das Reale derfelben nicht gegeben ift (P. 94. f.).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl I. Th. S. 34. — S. 42. ff. — II. Abfohn. S. 51. — II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptft. II. Abfchn. S. 149 — II. Buch. S. 347. f. — III. Hauptft. II. Abfchn. S. 602. f.

Deff. Prolegom. § 39. S. 122.

Deff. Crit. der prakt. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptft. S. 94. f.

Difciplin,

Zucht, *difciplina, difcipline.* Wenn man einen beftändigen Hang, von gewiffen Regeln abzuweichen, einfchränkt und endlich vertilgt, und dadurch die Befolgung jener Regeln, von denen abzuweichen, ein Hang vorhanden war, bewirkt, fo nennt man den Zwang, wodurch diefes bewirkt wird, eine Difciplin. Ein gewiffer Soldat führte z. B., ehe er in den Soldatenftand trat, ein lüderliches Leben, fo dafs er alle feine Neigungen zügellos befriedigte. Im Soldatenftande find ihm nun gewiffe Regeln vorgefchrieben, nach welchen er feine Gefchäfte, als Soldat, vollbringen mufs, wozu ein regelmäfsiges Verhalten durchaus nothwendig ift. Zu diefem Verhalten wird er durch Zwang angehalten, welcher die Difciplin heifst. Er darf fich nicht betrinken, nicht fchmutzig in feiner Kleidung feyn u. f. w. Denn wenn er, feinem Hange nach, von der Befol-

gung diefer Regeln abweichen follte, fo würde er hart beftraft werden. Die Befolgung diefer Regeln wird ihm daher wenigftens dann, wenn er fie befolgen foll, gleichfam zur andern Natur, und das ift die Wirkung der Difciplin (C. 737.).

2. Difciplin heifst alfo der Zwang, wodurch der beftändige Hang, von gewiffen Regeln abzuweichen, eingefchränkt und endlich vertilgt wird. Dasjenige hingegen, was eine Fertigkeit verfchafft, gewiffe Regeln zu befolgen, heifst die Cultur. Die Difciplin hebt die Befolgung gewiffer Regeln, die nichts taugen, auf; die Cultur verhilft hingegen zur Befolgung gewiffer tauglichen Regeln. Die Bildung eines Talents wird alfo durch Difciplin und Cultur befördert. Ift ein Hang diefer Bildung hinderlich, fo wird diefer durch die Difciplin eingefchränkt und weggefchafft; die Cultur hingegen ift das Anhalten zur Befolgung der wirklichen Regeln, durch die das Talent geübt und gebildet wird. Dies drückt Kant fo aus: die Difciplin leiftet einen negativen, die Cultur (Uebung des Talents) und Doctrin (Unterweifung des Talents) einen pofitiven Beitrag zur Bildung des Talents (C. 737. f.).

3. Dafs das Temperament, imgleichen dafs Talente, z. B. Einbildungskraft, Witz u. f. w. in mancher Abficht einer Difciplin bedürfen, wird jedermann leicht zugeben. Temperament und Talente erlauben fich nehmlich gern eine freie und uneingefchränkte Bewegung. Aber auch die Vernunft bedarf einer Difciplin; daran hat man bis auf Kant nicht gedacht, und es klingt auch allerdings fonderbar genug. Dennoch ift die ganze Critik der reinen Vernunft in allen ihren Zweigen, fowohl in Rückficht des Theoretifchen, als des Praktifchen und des Schönen nichts anders als eine folche Difciplin der Vernunft in Anfehung des Inhalts der Erkenntnifs aus reiner Vernunft, f. Critik der reinen Vernunft (C. 738. 740.).

4. Kant nennt aber die transfcendentale Critik der Vernunft in Anfehung ihrer Methode der Erkenntnifs

aus reiner Vernunft inbefondere die Difciplin derfelben (M. I. 858.). Die Vernunft mufs nehmlich immer davon abgehalten werden, von folgenden Regeln abzuweichen:

a. Die reine Vernunft mufs nie dogmatifch verfahren, es fei nun nach mathematifcher Methode, oder nach einer eigenthümlich feyn follenden Manier; denn fie verbirgt dadurch nur die Irrthümer und täufcht die Philofophie (C. 765.).

b. Die reine Vernunft mufs zwar fkeptifch verfahren, aber fich nie dem Skepticismus ergeben (C. 786.).

c. Die reine Vernunft mufs fich keine Hypothefen erlauben (C. 801.). Was reine Vernunft behauptet, mufs nothwendig feyn, oder es ift gar nichts; es ift nehmlich alsdann zufällig, und doch nicht durch Erfahrung gegeben. Demnach enthält fie gar keine Meinungen, fondern nur nothwendige und allgemeine Wahrheiten. Mit der reinen Vernunft meinen würde ein blofses Gedankenfpiel feyn (C. 809. 803.).

d. Die reine Vernunft mufs in Anfehung ihrer Beweife

α. fich in Anfehung der ihnen zum Grunde gelegten Grundfätze rechtfertigen (C. 814.) f. Beweis, S. 683;

β. ihre Sätze nur aus dem Begriff beweifen, aus dem fie ausgehen (C. 815.) f. Beweis, S. 684;

γ. ihre Sätze jederzeit oftenfiv (direct) beweifen (C. 817.).

a.

Difciplin der reinen Vernunft in Anfehung ihrer dogmatifchen Methode.

5. Man pflegt auch in der Philofophie die mathematifche Methode zu befolgen, allein diefe kann der Philofophie nicht den mindeften Vortheil verfchaffen (M. I, 872.); denn diefe hat

α. keine Definitionen (f. Begriff, 12.);

β. keine Axiomen (f. Axiomen, II.);

γ. keine Demonftrationen (f. Acroamatifch, 7.). (C. 754.). Und hierauf beruhet doch eben die Gründlichkeit der Mathematik. Jene drei Stücke find aber in der Mathematik blofs darum möglich, weil alle ihre Sätze Mathemata, d. i. folche find, die conftruiret werden können (C. 764.).

δ. Die reine Vernunft hat aber auch nicht einmal ein Dogma, d. i. einen directfynthetifchen Satz aus Begriffen. Ein Satz heifst nehmlich fynthetifch, wenn das Prädicat nicht fchon in dem Begriff liegt, der das Subject ausmacht, z. B. diefer Tifch ift roth, das Prädicat roth liegt gar nicht im Begriff des Subjects, das ich diefen Tifch nenne, denn diefer Tifch könnte eben fowohl grün feyn. Ein folcher Satz ift direct fynthetifch, wenn die Verbindung zwifchen Prädicat und Subject auf diefen Begriffen felbft, und nicht auf etwas anderm beruhete. In dem Urtheil, diefer Tifch ift roth, beruhet diefe Verbindung auf der Erfahrung, dafs ich ihn nehmlich fo fehe, f. Dogma. Analytifche Sätze aber können nicht Dogmen (Lehrfprüche) heifsen, denn fie lehren uns nichts vom Gegenftande, fondern entwickeln nur unfern Begriff von demfelben. Sätze der Mathematik können aber auch nicht Dogmen, oder dogmatifche Sätze heifsen, denn fie gründen fich nicht auf ihren Begriffen, fondern auf der Conftruction derfelben (C. 764.). Durch Ideen ift die Vernunft nur regulativer Sätze, und durch Verftandesbegriffe indirectfynthetifcher Sätze fähig. Die Grundfätze des reinen Verftandes find keine Dogmen, weil fie nur durch Beziehung auf mögliche Erfahrung, welche etwas zufälliges ift, ficher find (C. 764. ff. M. I. 881.). Folglich ift alle dogmatifche Methode für den fpeculativen Gebrauch der Vernunft unfchicklich, denn fie wirft ein täufchendes Licht auf die Schritte der Vernunft, da doch die Philofophie alle Schritte derfelben in ihrem klärften Lichte zeigen foll. Die Methode der reinen Vernunft aber kann dennoch fyftematifch feyn, denn die Vernunft ift in ihrem reinen Gebrauche, vermittelft blofser Begriffe, felbft ein Syftem der Nachforfchung nach Grundfätzen der Einheit, zu welcher Erfahrung allein den Stoff

hergeben kann. Von der eigenthümlichen Methode einer Transscendentalphilosophie hat übrigens Kant hier nichts sagen können, da er es nur mit einer Critik unserer Vermögensumstände zu thun hat, ob wir überall bauen, und wie hoch wir wohl unser Gebäude aufführen können (C. 765. ff. M. I. 882.).

b.

Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung der skeptischen Methode und des Skepticismus.

7. Die Vernunft muss sich in allen ihren Unternehmungen der Critik unterwerfen (C. 766.). Im dogmatischen Gebrauche muss sie aber die Critik (den Richter) scheuen (welches sie nicht jederzeit Ursache hat), weil sie es sich dann bewusst ist, dass sie ihr oberstes Gesetz nicht auf das genaueste beobachtet. Dieses Bewusstseyn erfüllt sie mit Blödigkeit (M. I, 884. C. 767.). Gegen die Ansprüche des Mitbürgers hingegen vertheidigt sie sich κατ' ἄνθρωπον (so dass derselbe zum Schweigen, obwohl nicht zur Ueberzeugung gebracht wird) (C. 767.).

8. Kant nennt die Vertheidigung eines Satzes der reinen Vernunft gegen die dogmatischen Verneinungen desselben den polemischen Gebrauch der reinen Vernunft; z. B. wenn man aus reiner Vernunft behaupten will, es sei kein Gott, so ist die Vertheidigung des Daseyns Gottes aus reiner Vernunft gegen jene Behauptung der polemische Gebrauch der reinen Vernunft. Denn mit eben solchen dogmatischen Gründen, aus welchen behauptet wird, es sei kein Gott, kann man auch das Gegentheil behaupten (M. I, 886. C. 767.). Darum giebt es aber keine wirkliche Antithetik der reinen Vernunft, denn das wäre traurig; eine solche Antithetik der reinen Vernunft beruhet immer darauf, dass man Erscheinungen für Dinge an sich hält, und ist also nur scheinbar (M. I, 887. C. 768). Diese Antithetik wäre aber wirklich, wenn die Vernunft auf der verneinenden Seite eines solchen Satzes etwas zu sagen hätte, was dem Grunde einer Behauptung nahe käme, welches der Fall seyn würde,

wenn der Verstand es mit Dingen an sich und nicht mit Erscheinungen zu thun hätte (M. I, 888. C. 769).

9. Es kann nie eine Demonstration für noch gegen die zwei Sätze: es ist ein Gott, und, es ist ein zukünftiges Leben, gefunden werden. Hängen solche Sätze aber mit dem speculativen Interesse unsrer Vernunft zusammen, und sind sie das einzige Mittel, dasselbe mit dem praktischen Interesse der Vernunft zu vereinigen, so kann man sie gar wohl, ohne schulgerechte Beweise, als subjective Maximen der Vernunft annehmen (C. 769). Auf solche Weise giebt es eigentlich gar keine wirkliche Antithetik der Vernunft; die Vernunft kann nur dem Scheine nach eben sowohl behaupten, es ist kein Gott, als, es ist ein Gott. Der einzige Kampfplatz für sie würde die reine Theologie und reine Psychologie seyn, wo es aber keine objective Erkenntniss geben kann (M. I, 890. C. 771). Aber die forschende sowohl als prüfende Vernunft muss Freiheit haben, ihr eigenes Interesse ungehindert zu besorgen, welches eben so wohl dadurch befördert wird, dass sie ihren Einsichten Schranken setzt, als dass sie solche erweitert (M. I, 891. C. 772). Es bleibt uns immer noch genug übrig, wenn auch das Wissen muss aufgegeben werden, nehmlich ein fester Glaube, der sich vor der schärfsten Vernunft rechtfertigen kann (M. I, 892. C. 772).

10. Wir müssen darum Hume und Priestley nicht verdammen, von denen der erste die Absicht hatte, die Vernunft der Selbsterkenntniss (ihrer Schwäche) weiter zu bringen, der zweite, alle Gegenstände den Gesetzen der materiellen Natur zu unterwerfen (M. I, 893. C. 773). Was ist aber in Ansehung der Gefahr zu thun, die hieraus dem gemeinen Besten zu drohen scheint? Lasst solche Gegner nur machen, die Vernunft muss jederzeit bei ihren Untersuchungen gewinnen. Wenn ihr aber ihrer Vernunft durch Verfolgung Zwang anthun wollt, so macht ihr euch lächerlich.

Denn es ift hier ja eben die Rede davon, wie weit es die Vernunft in ihrer von allem Intereffe abftrahirenden Speculation bringen könne. Anftatt alfo mit dem Schwerdte drein zu fchlagen, kann man dem Streite von dem fichern Sitze der Critik zufehen; denn kein Sieg kann hier dem Critiker Sorge machen (M. I, 894. C. 774. f.). Ja, wäre eher ein Hume aufgetreten, fo wäre auch eine reife Critik eher zu Stande gekommen (C. 775).

11. Der Menfch hat die Neigung, feine wahren Gefinnungen zu verhehlen, und einen ihm vortheilhaften Schein anzunehmen, wodurch fich die Menfchen nach und nach civilifirt und moralifirt haben; allein diefe Anlage foll nur den Menfchen aus der Rohigkeit bringen, nach der Erreichung diefes Zwecks mufs diefe Falfchheit kräftig bekämpft werden (M. I, 896, C. 775. f). Diefe Unlauterkeit findet fich nun auch im fpeculativen Felde, und hier ift es den Einfichten fehr nachtheilig, eine gerechte Sache mit Unrecht zu vertheidigen (M. I, 897. C. 777. f.). Bei der entgegengefetzten Lauterkeit der Gefinnung aber mufs es gar keine Polemik der reinen Vernunft geben; denn wie können zwei Perfonen einen Streit über eine Sache führen, deren Realität (pofitiven Inhalt) keiner von beiden in einer wirklichen, oder auch nur möglichen Erfahrung darftellen kann, über die es alfo keine objective (allgemeingültige) Erkenntnifs geben kann, und bei welchem Streit die beiden Gegner fich daher jederzeit einander Blöfsen geben müffen, und höchftens gegenfeitig die Blöfse ihres Gegners fich zu Nutze machen können (M. I, 898. C. 778. f.). Man kann die Critik der reinen Vernunft als den wahren Gerichtshof für alle Streitigkeiten derfelben betrachten, denn fie ift dazu beftimmt, die Gerechtfame der Vernunft zu beurtheilen (M. I, 899. C. 779). Vor diefem Gerichtshofe mufs die Vernunft ihren Streit durch Procefs und nicht durch Krieg führen (M. I, 900. C. 779. f.). Das Recht, feine Zweifel öffentlich zur Beurtheilung auszuftellen, ift heilig. Auch verdient der dogmatifche Vertheidiger der guten

Sache nicht gelefen zu werden, weil er nur Scheingründe vorbringen kann, und ein alltäglicher Schein nicht viel Stoff zu neuen Bemerkungen giebt. Aber der dogmatifche Gegner der guten Sache verdient gelefen zu werden, weil er der Critik Befchäftigung und Anlafs zu Berichtigungen giebt, und feine Gründe doch als Scheingründe nicht zu fürchten find (M. I, 901. C. 780). So giebts demnach keine eigentliche Polemik im Felde der reinen Vernunft, weil die dogmatifchen Gründe für und wider vermeintliche Dogmen der reinen Vernunft nur Scheingründe find. Beide Gegner find immer Luftfechter, die fich mit ihrem Schatten herumbalgen. Sie haben gut kämpfen, die zerhauenen Schatten wachfen in einem Augenblick wieder zufammen (M. I, 905, C. 784). Aber es giebt auch keinen Grundfatz der Neutralität im Felde der reinen Vernunft, nach welchem man es bei den Zweifeln bewenden laffen könnte, ohne den Streit zu entfcheiden (M. I, 906. C. 784. f.).

12. Das Bewufstfeyn unfrer Unwiffenheit ift die eigentliche Urfache Unterfuchungen zu erwecken (C. 786). Man kann fich den Inbegriff aller möglichen Gegenftände als eine Ebene vorftellen, die ihren fcheinbaren Horizont hat; diefen empirifch zu erreichen ift unmöglich, die Unterfuchungen der Critik gehen aber darauf, ihn *a priori* zu beftimmen, und die Frage der Vernunft zu beantworten: was liegt in diefer Grenzlinie und jenfeits derfelben (M. I, 908. C. 787. f.)? David Hume war ein folcher Geograph der menfchlichen Vernunft, der aber jene Frage felbft aufserhalb diefem Horizont verwiefen, und doch nicht einmal diefen Horizont beftimmen konnte. Aus der Unmöglichkeit von dem Grundfatze der Caufalität einen über alle Erfahrung hinausgehenden Gebrauch zu machen, fchlofs er die Nichtigkeit aller Anmafsungen der Vernunft überhaupt über das Empirifche (Erfahrungsgegenftände) hinaus zu gehen.

13. Hume kann nur durch Critik (das Verfahren der Vernunft in ihrem gereiften männlichen Alter) zu-

recht gewiefen werden (C. 789). Unfere Vernunft ift nicht eine unbeftimmbar weit ausgebreitete Ebene, deren Schranken man nur fo überhaupt erkennt, fondern der Fläche einer Kugel gleich, deren Halbmeffer fich aus der Krümmung des Bogens ihrer Oberfläche (nehmlich aus der Natur fynthetifcher Sätze *a priori*) findet, woraus fich denn auch der Inhalt und die Begrenzung derfelben mit Sicherheit angeben läfst (M. I, 911. G. 790). Wir find im Befitze fynthetifcher Sätze *a priori*; wer das leugnen will, der mufs wenigftens die Quelle der Erdichtung diefes Begriffs aufdecken (C. 790. f.).

14. Durch blofse Cenfur (Prüfung der Facta) der Vernunft bringt man die Streitigkeiten über ihre Gerechtfame nicht zu Ende (C. 792). Da Hume vielleicht der geiftreichfte unter allen Skeptikern, und ohne Widerrede der vorzüglichfte in Anfehung des Einfluffes feines fkeptifchen Verfahrens auf die Erweckung einer gründlichen Vernunftprüfung, ift; fo verlohnt es fich wohl der Mühe, den Gang der Schlüffe des Hume zu unterfuchen (M. I, 914. C. 729). Hume hatte es vielleicht in Gedanken, dafs wir in Urtheilen von gewiffer Art über unfern Begriff vom Gegenftande hinausgehen. Kant hat diefe Art von Urtheilen fynthetifche genannt, d. i. folche, in denen das Prädicat nicht im Begriffe des Subjects liegt. Synthetifche Erfahrungsurtheile werden durch die Erfahrung möglich. Erfahrung ift nehmlich felbft eine folche Verknüpfung der Wahrnehmungen, welche meinen aus Wahrnehmungen entfprungenen Begriff durch hinzukommende andere Wahrnehmungen vermehrt. Allein wir glauben auch *a priori* (ohne Wahrnehmung) aus unferm Begriff hinausgehen und unfere Erkenntnifs erweitern zu können, z. B. wenn wir das Dafeyn Gottes behaupten, welches weder in einer Wahrnehmung, noch in dem Begriff Gottes liegt. Nun unterfchied Hume noch nicht reine Verftandesurtheile durch Kategorien zum Behuf der Erfahrung (z. B. dafs alle Veränderungen eine Urfache haben müffen), und Vernunfturtheile durch Ideen zum immanenten (für Gegenftände der Erfahrung

zuläfsigen) oder transfcendenten (alle Erfahrungsgrenzen überfteigenden) Gebrauch (z. B. es ift ein Gott), und verwarf daher alle fynthetifchen Urtheile *a priori* als unmögliche und blofs eingebildete Sätze, die aus dem, was man in empirifchen Sätzen zu finden gewohnt fei, zufammengefetzt würden, und denen man daher eine eingebildete Nothwendigkeit und Allgemeinheit beilege, z. B. dem Grundfatze der Caufalität (M. I, 915. C. 792. ff.).

15. Die fkeptifchen Verirrungen diefes fonft äufserft fcharffinnigen Mannes entfprangen vornehmlich aus einem Mangel, den er doch mit allen Dogmatikern (welche Behauptungen auf Grundfätze bauen, von denen fie nicht wiffen, woher fie find, und wie weit fie reichen, gemein hatte, dafs er nicht alle Arten der Verknüpfung (Synthefis) des Verftandes *a priori* (deren es nehmlich nach der Zahl der Kategorien zwölfe giebt, von denen die Caufalverknüpfung, oder Verknüpfung der Urfache und Wirkung, nur Eine ift) fyftematifch überfahe. Denn da würde er gefunden haben, dafs die Subftantialverknüpfung (nach der in allen Erfahrungsgegenftänden etwas Beharrliches feyn mufs, an dem alles Uebrige wechfelt) und mehrere andere Verknüpfungen, eben fo wie die Caufalverknüpfung, vorherbeftimmen, wie die Natur in der Erfahrung nothwendig wahrgenommen werden mufs (oder die Erfahrung anticipiren); und fo würde er dem *a priori* fich erweiternden Verftande und der reinen Vernunft beftimmte Grenzen haben verzeichnen können (*Effais Philof. fur l'Entendement humain. trad. de l'Angl. de M.* Hume *2. Edit. à Amft.* 1761. 8. David Hume über die menfchliche Natur aus dem Englifchen, nebft kritifchen Verfuchen zur Beurtheilung diefes Werks von L. H. Jakob, 3 Bde. Halle 1790 — 92, 8. David Hume's Unterfuchung über den menfchlichen Verftand, neu überfetzt von M. W. G. Tennemann, nebft einer Abhandlung über den philofophifchen Skepticismus, von Reinhold, Jena 1793. 8. M. I, 916. C. 795). Da er auch zwifchen den gegründeten Anfprüchen des Verftandes (dafs z. B. alles Er-

kennbare nach der Caufalverknüpfung, Subftantialverknüpfung u. f. w. verknüpft feyn müffe) und den dialektifchen Anmafsungen der Vernunft (z. B. ihre Ideen von einer abfoluten Urfache, abfoluten Subftanz u. f. w. dem Verftande, als zur Erfahrungserkenntnifs gehörig, aufzudringen) keinen Unterfchied kennt, und doch feine Angriffe eigentlich nur gegen die letztern Anmafsungen gerichtet waren; fo fühlt die Vernunft den Raum zu ihrer Ausbreitung nicht verfchloffen, und kann von ihren Verfuchen niemals gänzlich abgebracht werden. Denn wider Angriffe fetzt man fich zur Gegenwehr, und fetzt noch um defto fteifer feinen Kopf darauf, um feine Forderungen durchzufetzen. Ein völliger Ueberfchlag feines ganzen Vermögens aber, und die daraus entfpringende Ueberzeugung der Gewifsheit eines kleinen Befitzes hebt allen Streit auf, und fchränkt alle eiteln Anfprüche auf den genügfamen Genufs eines nicht zu beftreitenden Eigenthums ein (M. I, 917. C. 796.).

16. Demjenigen hingegen, der alle feine Behauptungen auf Grundfätze bauet, von welchen er nicht weifs, woher fie entfpringen, und wie weit fie angewendet werden dürfen (dem uncritifchen Dogmatiker), der folglich nicht weifs, was der menfchliche Verftand erkennen kann oder nicht (die Sphäre feines Verftandes nicht gemeffen hat), der folglich die Grenzen feiner möglichen Erkenntnifs nicht nach den critifch erforfchten Bedingungen (Principien) aller Erkenntnifs geprüft hat, ift der Skepticismus gefährlich. Ein folcher Dogmatiker weifs nehmlich nicht fchon zum voraus, ehe man feine Behauptungen noch bezweifelt, wie viel er kann. Er denkt es erft durch feine Verfuche ausfindig zu machen, ob es nicht möglich feyn werde, von dem Ueberfinnlichen, das ihm noch unbekannt ift, was zu erkennen. Greift ihm nun der Skeptiker feine Behauptungen an, und macht fie ihm zweifelhaft, fo fchöpft er leicht auch Verdacht gegen alle übrigen, und wird endlich aus einem Dogmatiker ein Skeptiker, und endlich wohl gar negativer Dogmatiker, der das Gegentheil von allen Sätzen der reinen Vernunft behauptet. So gefährlich wird dem uncritifchen Dogma-

tiker der Skepticismus (M. I, 918. C. 796. f.). Und so ist der Skeptiker der Zuchtmeister des dogmatischen Vernünftlers auf eine gesunde Critik des Verstandes und der Vernunft selbst. So wie einst das Legalgesetz Mosis die Menschen für das Moralgesetz Christi vorbereitete und empfänglich machte, so bereitet der Skepticismus den Dogmatiker für eine gesunde Critik vor und macht ihn dafür empfänglich. Wenn er bis dahin gelangt ist, dann hat er weiter keine Anfechtung zu fürchten, denn er unterscheidet alsdann seinen Besitz von dem, worauf er keine Ansprüche macht, und darüber auch nicht in Streitigkeiten verwickelt werden kann. So wird denn also hier nicht der Skepticismus vertheidigt, sondern die skeptische Methode, weil sie die Vernunft auf den rechten Weg, nehmlich den der Critik, bringt, auf welchem sie sich allein in ihrem rechtmäſsigen Besitze sichern kann (M. I, 919. C. 797.).

c.

Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung der Hypothesen.

17. Die reine Vernunft eröffnet uns nicht etwa ein Feld zu Hypothesen, sie darf nicht dichten und meinen (C. 797.). Hypothese ist eine Meinung, die mit dem, was wirklich gegeben und folglich gewiſs ist, als Erklärungsgrund in Verknüpfung gebracht wird.

I.

18. Das erste erforderliche Stück zur Annehmungswürdigkeit einer Hypothese ist die Möglichkeit des Gegenstandes selbst, der durch die Hypothese erklärt werden soll; sonst würde die Einbildungskraft schwärmen (M. I, 921. C. 798.). Da wir uns von der Möglichkeit der dynamischen Verknüpfung (die durch die Verstandesbegriffe der Relation und Modalität geschieht) *a priori* nicht den mindesten Begriff machen, und durch die Kategorie des reinen Verstandes (z. B. der Substanz, Ursache, Möglichkeit u. s. w.) nur die Erfahrungsver-

knüpfungen verstehen können; so können wir nicht einen einzigen Gegenstand ursprünglich aussinnen, und die Beschaffenheit desselben einer erlaubten Hypothese zum Grunde legen; denn das hiesse der Vernunft leere Hirngespinste unterlegen. Ein so ausgesonnener Begriff würde ohne allen Gegenstand (ein blosses Gedankending) seyn. Wollte man sich z. B. eine Substanz denken, die ohne alle Undurchdringlichkeit im Raum gegenwärtig wäre, so würde man einen unerlaubten Gebrauch von dem Begriff einer Substanz machen, welcher doch blofs dazu dienen soll, durch die Vorstellung eines Beharrlichen den objectiven Wechsel in den Dingen von dem subjectiven Wechsel in den Gedanken zu unterscheiden. Daher können wir auch an Erfahrungsgegenständen die Substanz erkennen, aber nicht an etwas uns vorstellen, wovon uns gar nichts zur Wahrnehmung gegeben ist. Es ist nicht erlaubt, die Möglichkeit eines Dinges gleichsam zu schaffen, denn die Begriffe von solchen Dingen würden zwar ohne Widerspruch, aber auch ohne Gegenstand seyn, s. Ding 4, 1. e. (M. I, 922. C. 798.). Die Vernunftbegriffe (Ideen) haben freilich keinen Gegenstand in irgend einer Erfahrung, aber bezeichnen darum doch nicht erdichtete und dabei zugleich für möglich angenommene Gegenstände. Sie sind blofs problematisch gedacht (d. i. ohne zu entscheiden, ob sie möglich oder unmöglich sind), um regulative Principien des systematischen Verstandesgebrauchs (oder solche, die dem Verstande die Regel vorhalten, nach der er beim Fortschreiten in seiner Erkenntnifs verfahren soll) im Felde der Erfahrung zu gründen; sie sind also als heuristische Fictionen der Vernunft zu betrachten (d. i. aus dem Wesen der Vernunft hervorgehende Dichtungen, das Auffinden zur Erkenntnifs zu befördern, und sie systematisch zu machen). Geht man hiervon ab, so sind sie blofs unerweisliche Gedankendinge, z. B. die einfache Substanz der Seele. Die Idee von der einfachen Substanz der Seele kann nun dienen, eine vollständige und nothwendige Einheit aller Gemüthskräfte zum Princip unserer Beurtheilung ihrer in-

nern Erfcheinungen zum Grunde zu legen; aber die Seele als einfache Subftanz anzunehmen, hiefse einen unerweislichen Satz ganz willkührlich und blindlings wagen (M. I, 923. C. 799.).

19. Eine transfcendentale Hypothefe (oder folche, welche einen gewiffen Gegenftand *a priori*, der mit der Möglichkeit der Erfahrung in weiter keiner Beziehung fteht, erklären foll, da doch die Möglichkeit jenes Gegenftandes felbft noch nicht erwiefen ift) ift ein Princip der faulen Vernunft (C. 800. f.). Sie kann gar nicht geftattet werden:

a. weil die Vernunft dadurch gar nicht weiter gebracht, fondern vielmehr der ganze Fortgang ihres Gebrauchs abgefchnitten wird; theils

b. weil diefe Freiheit (Licenz) fie zuletzt um alle Früchte der Bearbeitung der Erfahrung bringen müfste, die doch ihr eigenthümlicher Boden ift (M. I, 925. C. 801.).

II.

20. Das zweite erforderliche Stück zur Annehmungswürdigkeit einer Hypothefe ift die Zulänglichkeit derfelben. Wenn man zur Unterftützung einer Hypothefe neue herbeirufen mufs, fo fieht alles einer Erdichtung ähnlich, weil keine einzige einen tüchtigen Zeugen abgeben kann. So bedarf die Hypothefe von einer unbefchränkt vollkommenen Urfache der Welt neue, um die Abweichungen und Uebel in der Welt zu erklären (M. I, 926. C. 802.). Meinen ift im Felde der reinen Vernunft nicht erlaubt. In diefem Felde ift meinen fo viel, als mit Gedanken fpielen, es müfste denn feyn, dafs man hoffte, auf dem unfichern Wege der Meinung die Wahrheit zu finden, d. i. fich die Meinung eine Zeitlang erlaubte, um dadurch der Wahrheit auf die Spur zu kommen und fie zu entdecken. Uebrigens können Meinungen und wahrfcheinliche Urtheile von dem, was Dingen zukömmt, nur als Erklärungs-

gründe wirklich gegebener Dinge dienen (M. I, 927. C. 803.).

21. Im polemischen Gebrauche der reinen Vernunft hingegen sind Hypothesen zuläſsig, um sich zu vertheidigen, d. h. die Scheineinsichten des Gegners zu vereiteln, welche unserm behaupteten Satze Abbruch thun sollen (M. I, 928. C. 804. f.). Dieser Gegner der reinen Vernunft ist aber in uns selbst; denn speculative Vernunft in ihrem transscendentalen Gebrauche ist an sich dialektisch. Aeuſsere Ruhe ist nur scheinbar, s Gebrauch, transscendentaler (M. I, 929. C. 805.).

22. Will uns unsere Vernunft z. B. vorspiegeln, daſs unsere Geisteskräfte von unsern Organen abzuhängen scheinen; so trete dagegen die Hypothese auf, daſs der Cörper bloſs die restringirende Bedingung des Denkens sei. (C. 806.). Will unsere Vernunft anfangen, die Meinung der auf Ewigkeiten sich erstreckenden Fortdauer eines Geschöpfs darum zu bezweifeln, weil ja die Zeugung desselben von ganz zufälligen Ursachen abhängt, und es also bedenklich scheint, die ewige Fortdauer eines jeden Einzelnen (Individuum) von so geringfügigen Ursachen zu erwarten; so biete man dagegen die transscendentale Hypothese auf, daſs alles Leben eigentlich intelligibel (nicht Erscheinung, sondern Etwas an sich), und den Zeitveränderungen gar nicht unterworfen sei, s. Intelligibel (M. I, 931. C. 807. f.).

23. Im Ernst lassen sich solche Hypothesen nicht behaupten. Alles dieses ist nicht einmal Vernunftidee, sondern bloſs zur Gegenwehr ausgedachter Begriff; aber es ist doch vernunftmäſsig, so zu verfahren, um dem Gegner (in uns) zu zeigen, daſs man bloſsen (logischen) Möglichkeiten immer wieder andere Möglichkeiten entgegen setzen könne (M. I. 932. C. 808. f.). Nur relativ, gegen transscendente (alle Erfahrungsgrenzen übersteigende) Anmaſsungen haben solche Hypothesen Gültigkeit, übrigens können sie als Meinungen an und für sich nichts gelten. Denn was reine Vernunft behauptet, muſs nothwendig seyn, oder es ist gar nichts; denn die

Nothwendigkeit ist ja das einzige Merkmal, dass es die Vernunft aus sich selbst erkennt und nicht erdichtet. Dennoch enthält die reine Vernunft in der That gar keine Meinungen. Die gedachten Hypothesen (in 22) aber sind nur problematische Urtheile, d. i. solche, von denen weder die reale Möglichkeit noch Unmöglichkeit gezeigt werden kann. Diese Urtheile können also weder bewiesen noch widerlegt werden, und sind folglich keine Privatmeiungen, und in dieser Qualität muss man sie erhalten, damit sie sich nicht selbst als an sich geltend der Vernunft aufdringen (M. I, 933. C. 809, f.).

d.

Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung ihrer Beweise,

f. Beweis transscendentaler und apagogischer.

---

24. Dies ist nun kürzlich dasjenige, was Kant die Disciplin der reinen Vernunft nennt, eine ganz eigene und zwar negative Gesetzgebung, welche aus der Natur der Vernunft selbst und der Gegenstände ihres reinen Gebrauchs gleichsam ein System der Vorsicht und Selbstprüfung errichtet, vor welchem kein betrüglicher vernünftelnder Schein bestehen kann. Dies wird aus der Betrachtung der vorhergehenden vier Stücke klar seyn. Die Anwendung dieser gegebenen Regeln muss allen Schein, der aus demjenigen Verfahren der Vernunft entspringt, dass sie Grundsätze gebraucht, ohne ihren Ursprung und wie weit sie anwendbar sind geprüpft zu haben (oder der dogmatisirenden Vernunft), aufdecken C. 739.).

25. In der Schulsprache heisst Disciplin gemeiniglich soviel als Unterweisung, Belehrung, allein die Natur der Dinge erheischt es, dieses Wort in der Bedeutung der Zucht zu gebrauchen.

Kant, Critik der rein. Vern. Methodenlehre I. Hauptst. S. 737. bis S. 810.

Discurſiv,

acroamatiſch, dogmatiſch, philoſophiſch, *discurſivum*, *discurſif*. Ein Wort, welches eine der beiden Arten, wie die Vernunft erkennt, ausdrückt. Die Vernunft erkennt nehmlich entweder unmittelbar, nehmlich dadurch, daſs ſie ſich, wie in der Geometrie, den Gegenſtand ſelbſt durch die Einbildungskraft darſtellt. Sie ſtellt ſich z. B. einen Triangel vor, und ſucht an ihm die Eigenſchaften deſſelben auf, und findet dadurch die Eigenſchaften aller möglichen Triangel. Dieſe Erkenntniſsart heiſst die intuitive oder anſchauende, weil wir bei derſelben den Gegenſtand ſelbſt in der Anſchauung vor uns haben. Oder die Vernunft erkennt mittelbar, nehmlich dadurch, daſs ſie ſich, wie in der Philoſophie geſchieht, den Gegenſtand durch Merkmale denkt. Sie denkt ſich z. B. die Tugend als einen Zuſtand der Obermacht der Pflichtgeſinnung im Kampfe mit den pflichtwidrigen Begierden der Sinnlichkeit. Hier haben wir den Gegenſtand nicht vor uns, ſondern denken ihn durch lauter Merkmale, als Zuſtand, Obermacht, Pflichtgeſinnung u. ſ. w. Dieſe Erkenntniſsart iſt die discurſive, oder die durch Begriffe, und gehet durch lauter Gedanken (nicht durch Anſchauungen).

2. Kant ſagt (S. 39.): der Raum iſt kein discurſiver Begriff. Es möchte hierbei vielleicht Jemand denken, daſs es folglich auch wohl Begriffe geben könne, die nicht discurſiv ſind; allein das iſt nicht möglich. Der Verfaſſer der Critik bezeichnet nur eine Eigenſchaft des Begriffs durch das Beiwort discurſiv, gerade ſo, wie man ſagt: ich bin ein ſterblicher Menſch, ohne daſs daraus folgt, daſs es auch Menſchen gebe, die nicht ſterblich ſind. Kant erklärt ſich über die Bedeutung des Ausdrucks discurſiver Begriff näher, durch den Zuſatz: oder, wie man ſagt, allgemeiner Begriff von Verhältniſſen der Dinge überhaupt. Unter einem allgemeinen Begriff verſtehen die Logiker einen ſolchen, der alle Vorſtellungen einer Sphäre unter ſich begreift, z. B. der Begriff

Mensch ist ein allgemeiner Begriff, weil er alle Menschen unter sich begreift, oder allen Menschen zukömmt. Durch den Zusatz, wie man sagt, missbilligt Kant aber diesen Ausdruck, und zwar aus dem Grunde, weil alle Begriffe allgemein sind, und es, genau genommen, gar keine einzelne giebt, indem einzelne Vorstellungen, oder solche, die nur ein einziges Object (Individuum) vorstellen, stets Anschauungen sind. Besondere Begriffe aber sind blofs solche allgemeine Begriffe, welche unter andern Begriffen, die eine gröfsere Sphäre haben, mit enthalten sind. Kant gebraucht daher lieber den Ausdruck discursiv statt allgemein, welcher von Discursus herkömmt, mit welchem Wort die Logiker ehemals den Act des Verstandes, von dem Bekannten zum Unbekannten fortzuschreiten, und zuletzt den Vernunftschlufs, der nebst der Methode die beiden Arten des Discursus, im erstern Sinn, ausmachte, allein so nannten. Discursiv ist daher jeder Begriff, weil er lauter Merkmale enthält, die der Verstand von der Anschauung hergenommen und in eine einzige Vorstellung, welche eben der Begriff heifst, vereinigt hat. Der Begriff ist also das Mittel, wodurch der Verstand den Gegenstand erkennt, aber eben darum erkennt ihn auch der Verstand nicht unmittelbar selbst, sondern durch das Mittel des Begriffs, indem der Begriff den Obersatz giebt, unter welchen jedes Individuum, dem der Begriff zukömmt, im Untersatze subsumirt wird, und also jedes Merkmal des Begriffs auch von jedem unter den Begriff gehörigen Gegenstande geschlossen werden kann. Der Begriff Mensch ist z. B. discursiv, weil durch ihn das Individuum Cajus für sterblich erkannt werden kann, indem dem Begriff Mensch das Merkmal sterblich zukömmt, nach dem Schlusse:

Alle Menschen sind sterblich,

Cajus ist ein Mensch, folglich u. s. w.

Die Logiker nannten auch die Vernunft, oder das Vermögen zu schliefsen, das discursive Vermögen (*facultatem discursivam*).

3. Kant giebt drei Merkmale an, woraus erhelle, daſs der Raum kein **discursiver** Begriff sei, woraus wir zugleich die **Merkmale** des **Discursiven** lernen:

a. Man kann ſich nur einen einigen Raum vorſtellen; wenn man von vielen Räumen redet, ſo ſind das nur Theile eines und deſſelben alleinigen Raums. Der Raum iſt alſo ein einzelner Gegenſtand, ein Individuum, folglich kein Begriff, deſſen Merkmal eben iſt, daſs es mehrere Gegenſtände giebt, an welchen er (*in concreto*) zu finden iſt. So giebt es mehrere lebendige Weſen, denen der Begriff **Menſch** zukömmt, und die darum **Menſchen** heiſsen; und wieder mehrere Menſchen, die ſich in dem Zuſtande befinden, welchen man Tugend nennt, und die daher das Prädicat der **Tugendhaften** verdienen.

b. Die Theile des Raumes ſind nicht Beſtandtheile, die vor demſelben als Theile, aus welchen er zuſammengeſetzt ſei, gedacht werden; ſondern nur dann, wenn der Raum da iſt, ſind dieſe Theile in ihm. Mit dem Discurſiven iſt das umgekehrt. Ehe ich noch die Tugend denke, kann ich mir einen Zuſtand, die Pflichtgeſinnung, einen Kampf, die ſinnlichen Begierden u. ſ. w. denken, und dann alles dieſes ſo zuſammenſetzen, daſs der Begriff Tugend herauskömmt. Allein die Theile des Raums ſind lauter Räume, und dieſe ſind folglich nicht vor dem Raum, ſondern bloſs in dem gröſsern Raum, deſſen Theile ſie ſind, da. Puncte, Linien, Flächen ſind nicht Theile, aus denen man einen Raum zuſammenſetzen kann, ſondern Grenzen im Raum, und folglich ebenfalls erſt dann da, wenn Raum da iſt, nicht vorher. Nur ſo läſst ſichs nehmlich denken.

c. Der Raum iſt **weſentlich** einig, es läſst ſich in ihm überhaupt kein anderes Mannichfaltiges unterſcheiden, als bloſs kleinere Räume, nehmlich ſolche Theile, die durch Einſchränkungen entſtehen; dahingegen wenn er eine discurſive Vorſtellung wäre, ein von ihm verſchiedenes Mannichfaltige in ihm müſste unterſchieden werden können, nehmlich die Merkmale, welche ſelbſt

keinen Raum vorſtellten, aber zuſammen in eine einige Vorſtellung vereinigt, den Begriff des Raums gäben. Folglich giebt es fünf Merkmale des discurſiven Begriffs:

α. Unter ihm ſind viele Individua enthalten, oder er hat ein Mannichfaltiges unter ſich;

β. Er hat Beſtandtheile die vor ihm hergehen, und aus denen er zuſammengeſetzt iſt;

γ. Er begreift alſo ein Mannichfaltiges in ſich, wovon jedes Einzelne vom Begriff ſelbſt nicht der Gröſse nach, ſondern ſpecifiſch verſchieden iſt, alles zuſammen aber den Begriff ausmacht;

δ. Er wird gedacht, und iſt alſo ein Product des Verſtandes, nicht der Sinnlichkeit.

ε. Durch ihn wird der Gegenſtand mittelbar erkannt.

Man ſehe übrigens die Artikel Anſchauung und Begriff.

4. Wenn Kant ſagt: die Erkenntniſs eines jeden, wenigſtens des menſchlichen, Verſtandes, iſt eine Erkenntniſs durch Begriffe, nicht intuitiv, ſondern discurſiv (C. 93.), ſo beſtätigt er damit, daſs durch Begriffe, und discurſiv erkennen, einerlei iſt, und daſs es keine andere Begriffe als discurſive geben könne. Der menſchliche Verſtand ſchauet nehmlich die Gegenſtände nie an, ſeine Gedanken (nicht die Producte der Einbildungskraft, welche ebenfalls Anſchauungen ſind, ſondern die Begriffe) ſtellen nie Individua vor, ſondern ſind ſynthetiſch verknüpfte Merkmale, welche in dieſer Verknüpfung zu einem Ganzen, das eben Begriff heiſst, auf mehrere Individua paſſen (P. 247.) Von discurſiven Beweiſen ſehe man den Artikel Acroamatiſch; von discurſiven Urtheilen den Artikel Urtheil.

Disputiren,

disputare, *disputer*. Dieses Zeitwort bezeichnet das Bestreben, durch wechselseitigen Widerstand der Urtheile, Einhelligkeit derselben, nach bestimmten Begriffen, als Beweisgründen (mit welchen nehmlich ein jeder sein Urtheil unterstützet, um es gegen das Urtheil des Andern durchzusetzen, oder es dahin zu bringen, dass der Andere diesem Urtheile beistimme) hervorzubringen (U. 233.).

2. Es giebt einen Gemeinort (*locum communem*), oder ein Sprichwort, welches sehr oft gebraucht wird, wenn Menschen über Gegenstände des Geschmacks einander entgegengesetzte Urtheile fällen, und bei dessen Prüfung Kant eben den Begriff des Disputirens sehr schön entwickelt und ihn von dem des Streitens unterscheidet. Selbst diejenigen, welche behaupten, dass ein richtiges Geschmacksurtheil allgemeingültig (objectiv) sei, oder dass Jedermann demselben beistimmen müsse, gebrauchen jenen Gemeinort. Er heisst: über den Geschmack lässt sich nicht disputiren, d. h. wenn z. B. zwei Menschen über eine Musik, die beide gehört haben, ganz entgegengesetzte Geschmacksurtheile fällen, oder der eine sie für schön, der andere für nicht schön erklärt, so können sie nicht darüber disputiren, sie können einander keine Gründe entgegensetzen, um einander zu widerlegen, und ihre Behauptung gegen einander durchzusetzen, weil das Schöne und Hässliche nicht durch Begriffe des Verstandes erkannt, sondern durch ein auf die Gefühlsfähigkeit wirkendes Reflexionsurtheil gefühlt wird (U. 233.).

3. Wir wollen das noch mehr entwickeln. Es behaupte Jemand, ein Gesicht sei schön, so ist man oft darüber uneinig, und es findet sich gemeiniglich Jemand, welcher das Gegentheil behauptet, nehmlich, das Gesicht sei nicht schön. Damit aber, dass man darüber streitet, behauptet man zugleich, der Bestimmungsgrund eines solchen Geschmacksurtheils sei objectiv, d. h. es

gebe einen Grund, weswegen Jedermann das Gesicht für schön anerkennen sollte. Nun kann aber diesen Grund Niemand angeben, er läſst sich nicht auf Begriffe bringen und durch bestimmte Worte ausdrücken. Mithin läſst sich auch das Urtheil nicht beweisen. Da nun disputiren heiſst, mit Beweisen streiten, so läſst sich über den Geschmack nicht disputiren, und dennoch hat man recht, daſs man darüber streitet, wenn die Geschmacksurtheile mehrerer nicht einstimmig oder einhellig sind (U. 233.).

4. Streiten und disputiren ist also nicht einerlei, diese Wörter sind nicht vollkommene Synonymen. Sie bedeuten darin einerlei, daſs sie einen wechselseitigen Widerstand der Urtheile bezeichnen, der den Zweck hat, Einhelligkeit derselben hervorzubringen. Aber streiten und disputiren unterscheiden sich auch in einem merkwürdigen Puncte von einander, der eben bei dem Geschmacksurtheile von Wichtigkeit ist. Bei dem Disputiren über einen Satz, z. B. darüber, ob alle Erkenntniſs *a posteriori* entspringe, oder nicht, hat man bestimmte Begriffe, worüber man disputirt, und aus welchen man disputirt, und diese letztern sind die Beweisgründe für die Wahrheit des Satzes. So ist Erkenntniſs *a posteriori* der Begriff von derjenigen Erkenntniſs, die aus der Erfahrung entspringt, und die Begriffe, aus welchen man den Satz, daſs nicht alle Erkenntniſs *a posteriori* sei, beweiset, sind die der Nothwendigkeit und Allgemeinheit mancher Erkenntniſs; weil nehmlich bei jeder Erfahrung auch das Gegentheil derselben gedacht werden kann, und jede Erfahrung nicht stets die nehmliche ist, so kann keine Erkenntniſs, welche mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit verknüpft ist, aus der Erfahrung entspringen. Mithin giebt das Disputiren objective Begriffe, hier die mit der Erkenntniſs verknüpfte Allgemeinheit und Nothwendigkeit als Gründe des Urtheils, daſs sie nicht *a posteriori* sei, an.

5. Es können aber Fälle seyn, wo es unmöglich ist, Gründe anzugeben, und dennoch ein Satz objectiv oder

für Jedermann gültig feyn foll. Wenn man darüber ftreitet, ob ein Geficht fchön fei oder nicht, fo läfst fich fchlechterdings kein Begriff angeben, nach welchem man, als einem Beweisgrunde, die Frage entfcheiden könnte. Der Satz, das Geficht ift fchön, hat nehmlich zum Prädicat (fchön) nicht einen Begriff, fondern ein Gefühl, folglich läfst fich auch kein Begriff als ein Beweisgrund für die Schönheit des Gefichts angeben. Wollte man fagen, die Augen, die Nafe, der Mund find fchön, fo läfst fich nicht immer behaupten, dafs fie in jeder Verbindung fchön feyn werden, oder dafs fie allein, an und für fich fchön find; theils, was die Hauptfache ift, kömmt auch hier die Frage wieder: warum find fie fchön? Wäre diefe Frage zu beantworten, fo wäre nichts leichter, als ein fchönes Kunftwerk, z. B. eine fchöne Statüe zu machen, welches man doch nicht lernen kann, weil es nur dem Genie möglich ift. Auch wäre dann die Beurtheilung des Schönen eine Sache des Verftandes, und wer Verftand hätte, der hätte auch Gefchmack, welches doch nicht immer der Fall ift. Wer alfo über die Schönheit eines Gegenftandes ftreitet, der kann keine Gründe für fein Urtheil anführen, und er kann alfo wohl auf Einhelligkeit des Urtheils Anderer mit dem feinigen dringen, d. i. ftreiten, aber aus Mangel an Beweifen nicht difputiren (U. 233. M. II, 735).

6. Es giebt aber noch ein folches Sprichwort, welches heifst, ein jeder hat feinen eigenen Gefchmack, wodurch man eben andeuten will, dafs der Beftimmungsgrund des Gefchmacksurtheils fubjectiv fei, nehmlich in dem Gefühl jedes einzelnen Menfchen liege. Wir haben alfo hier zwei Gemeinörter:

A. Ueber den Gefchmack läfst fich nicht difputiren; und

B. Ein jeder hat feinen eigenen Gefchmack.

Indeffen ftreitet man fich doch fo oft über Schönheit, woraus folgt, dafs noch ein Gemeinort fehlt, nehmlich der:

C. Ueber den Geschmack läſst ſich ſtreiten.

Dieſer Satz iſt zwar nicht zum Sprichwort geworden; aber man ſiehet doch, daſs er in Jedermanns Sinn liegen müſſe, da Jedermann nach demſelben handelt, und ſich darüber ſtreitet, ob ein Gegenſtand ſchön ſei oder nicht. Dieſer Satz liegt zwiſchen jenen beiden (A und B) in der Mitte. Er behauptet mehr, als der: Ein jeder hat ſeinen eigenen Geſchmack, und dennoch fehlt es an Gründen, ſo daſs man über Geſchmacksgegenſtände nicht diſputiren kann (U. 233).

7. Ja, der Satz C. iſt ſogar das Gegentheil von dem Satze B. Denn wenn ein jeder ſeinen eigenen Geſchmack hat, wie kann man verlangen, daſs Andere mit uns im Geſchmack übereinſtimmen ſollen? Und wenn man das nicht verlangen kann, wie kann man ſich dennoch darüber ſtreiten, ob ein Geſicht ſchön ſei oder nicht; müſste man dann nicht ſagen: ich finde es ſchön? ſollte man dann nicht, wie etwa bei dem Genuſs der Speiſen zugeben, daſs dem Einen etwas ſchön ſeyn könne, was dem Andern häſslich vorkömmt, und daſs das Geſchmacksurtheil eben ſowohl von der Organiſation des Einzelnen abhänge, als der Sinnengeſchmack etwa von der Beſchaffenheit der Zunge? (U. 233.)

8. Wenn man nehmlich mit Jemanden ſtreitet, ſo urtheilet man nicht nur anders über einen Gegenſtand als der Andere, ſondern man will auch, der Andere ſoll ſein Urtheil aufgeben, und unſerm Urtheile beiſtimmen. Die Streitenden haben alſo einen Zweck, nehmlich den, über ein Urtheil einig zu werden. Sie müſſen alſo auch nothwendig Hoffnung haben, über das Urtheil einig zu werden. Denn da ſich kein anderer Zweck des Streitens denken läſst, ſo müſsten ſie entweder ohne allen Zweck ſtreiten, welches bei vernünftigen, d. i. abſichtlich nach Zwecken handelnden Weſen nicht möglich iſt; oder ſie müſſen Einhelligkeit des Urtheils zu erreichen hoffen. Soll nun dies der Fall ſeyn, ſo muſs ſich die Ueberzeugung des einen Streitenden ändern, folglich auch der Grund der Ueberzeugung.

Dies ist aber nicht anders möglich, als so, dass der Grund des Einen auch der Grund des Andern werde, d. h. die Ueberzeugung muss die Eigenschaft der Subjectivität verlieren, und die der Objectivität annehmen. Es müssen folglich Gründe vorhanden seyn, welche allein die Verwandlung der Privatgültigkeit (Subjectivität) in Allgemeingültigkeit (Objectivität) möglich machen. Dies kann aber nur der Fall seyn, wenn die Gründe Begriffe sind, diese sind aber Producte des Verstandes und nicht des Geschmacks. Dass man dieses übersahe und den Geschmack mit dem Verstande verwechselte, ist die Quelle der verunglückten Versuche so vieler Philosophen, z. B. eines Baumgarten, Batteux, Burke u. a. m., die Grundsätze des Schönen aufzusuchen, und zu bewirken, dass man sich eben so davon überzeugen könne, dass etwas **schön** sei, als davon, dass ein Satz wahr sei. Dieser Hoffnung sind nun aber die Grundsätze A. und B. (in 6.) gerade entgegen (U. 233. M. II, 736).

9. Es zeigt sich hier also eine **Antinomie** des Geschmacks, oder wir finden hier zwei einander widerstreitende Sätze, von denen der eine so viel für sich hat, als der andere. Der Satz, oder die **Thesis**, welche behauptet wird, ist eben der, welcher aus jenem Gemeinort in 6, A. ganz natürlich folgt, und der Natur des Geschmacks, als eines Vermögens durchs Gefühl zu urtheilen, ganz gemäss ist. Er heisst:

Das Geschmacksurtheil gründet sich nicht auf Begriffen, d. i. man kann nicht durch Merkmale angeben, warum etwas schön sei, oder nicht. Es giebt keine Vernunftprincipien, aus welchen man beweisen könnte, dass etwas schön sei oder nicht, so dass man Jemanden, der daran zweifelte, oder das Gegentheil behauptete, davon überführen könnte. Denn gründete sich das Geschmacksurtheil auf Begriffen, so liesse sich darüber disputiren, oder durch Beweise entscheiden, gegen 6, A. (U. 234. M. II, 738).

10. Hierwider zeigt sich nun ein Gegensatz, eine Antithesis, ein Satz, welcher gerade das Gegentheil von dem

vorigen Satze aussagt, und aus dem Satze 6, C. folgt. Dieser Gegensatz scheint sogar der Natur des Geschmacks entgegengesetzt zu seyn, weil es scheint, als brächte man dadurch die Gegenstände des Geschmacks vor einen Gerichtshof, für den sie nicht gehören, nehmlich vor den Gerichtshof des Verstandes, der nach Regeln darüber entscheiden soll, welche Begriffe enthalten, an die wir das, was schön ist, oder nicht, in Ansehung dieser ihrer Eigenschaft anpassen wollen. Dieser Gegensatz heisst nehmlich:

Das Geschmacksurtheil gründet sich auf Begriffen, d. h. es muss allgemeine Gründe geben, warum etwas als schön beurtheilt wird. Denn so verschieden auch die Urtheile über einen Gegenstand in Rücksicht seiner Schönheit ausfallen mögen; so liesse sich doch nicht einmal darüber streiten, oder verlangen, dass die Urtheile darüber übereinstimmen sollten, wenn es nicht allgemeine Gründe gäbe, auf welche sich die Geschmacksurtheile eines Jeden gründen müssten (U. 234. M. II, 739). Die Auflösung dieser Antinomie findet man in den Artikeln Antinomie, 6, a. und Dunkelheit in der Auflösung des ästhetischen Problems. Hier hat nur der Unterschied zwischen den beiden Begriffen, des Disputirens und Streitens, und der Einfluss dieses Unterschieds bei der Antinomie des Geschmacks, gezeigt werden sollen.

11. Kant giebt (Berl. Mon. 1796. S. 487.) noch eine Erklärung des Disputirens. Er sagt nehmlich, es heisse so viel, als sich polemisch mit seiner Philosophie an Andern reiben. Sich an Andern polemisch reiben, heisst aber eben so viel, als sich durch Urtheile einander wechselseitig widerstehen, und dieses mit der Philosophie thun, heisst es nach bestimmten Begriffen als Beweisgründen thun. Folglich ist diese Erklärung mit der in 1. vollkommen einerlei, nur dass sie nicht den Zweck des Disputirens enthält, nehmlich, Einhelligkeit der Urtheile hervorzubringen.

Doctrin der Urtheilskraft,

f. Logik.

Dogma,

dogmatisches Urtheil, Lehrspruch, *dogma*, *dogme*. Ein directsynthetischer Satz aus Begriffen. Die Erläuterung dieser Erklärung findet man im Artikel: Apodictisch, 5, wo auch ein Beispiel eines solchen Satzes gegeben ist. Das Dogma unterscheidet sich von dem analytischen Satze, dem Erfahrungssatze, dem Mathema, dem Verstandesgrundsatze und dem Vernunftgrundsatze (C. 764).

2. Das Dogma unterscheidet sich

a. vom analytischen Satze dadurch, dass es synthetisch ist. Ein analytischer Satz lehrt uns eigentlich nichts mehr vom Gegenstande, als was der Begriff, den wir von ihm haben, schon in sich enthält; weil dieser Satz die Erkenntniss über den Begriff des Subjects nicht erweitert, sondern nur erläutert. Ein Dogma aber lehrt etwas, s. Analytisches Urtheil;

b. vom Erfahrungssatze dadurch, dass es aus Begriffen entspringt. Eines Erfahrungssatzes Gewissheit ist zufällig, ein Dogma hingegen hat apodictische Gewissheit, d. i. eine solche, die mit dem Bewusstseyn der Nothwendigkeit verbunden ist;

c. vom Mathema, s. Apodictisch, 5.

d. vom Verstandesgrundsatze dadurch, dass es direct aus Begriffen entspringt. Ein Verstandesgrundsatz ist ein indirect-synthetischer Satz, welcher durch Beziehung seiner Begriffe darauf, dass ohne ihn die Möglichkeit der Erfahrung wegfällt, gültig ist, wie z. B. der Grundsatz der Causalität, dass jede Verände-

rung eine Urfache haben mufs. Das Dogma hingegen folgt unmittelbar aus Begriffen.

e. von dem Vernunftgrundfatze oder Princip in engerer Bedeutung auch dadurch, dafs es direct-fynthetifch aus Begriffen ift. Ein Vernunftgrundfatz ift ein indirect-fynthetifcher Satz, nehmlich durch Beziehung feiner Begriffe (Ideen), entweder theoretifch, auf die Fortfetzung der Erfahrungsreihen, oder, praktifch, auf die allgemeingefetzmäfsige Willensbeftimmung. Das Dogma hingegen entfpringt unmittelbar, ohne alle Beziehung worauf, aus Begriffen (C. 764. f.).

3. Die reine fpeculative Vernunft hat keine Dogmata, weil ihre Ideen keine conftitutive objective Gültigkeit haben; fondern die Dogmata entfpringen alle aus der praktifchen Vernunft. Ein aus der Vernunft entfpringender Begriff heifst eine Idee, z. B. Gott, Seele, Freiheit, Unfterblichkeit u. f. w. Diefe Ideen haben nicht, wie die Erfahrungsbegriffe ihren Gegenftand in der Erfahrung, fie dienen auch nicht, wie die reinen Verftandesbegriffe, dazu, die Erfahrung möglich zu machen, f. Conftitutiv, fondern der Erfahrungserkenntnifs Richtung und Vollftändigkeit zu geben, oder fie fyftematifch zu machen, z. B. alle Reihen von Urfachen und Wirkungen, in einem einzigen Puncte, der oberften Urfache, von der Seite ihres Anfangs (*a parte ante*) als vollendet anzufehen. Sie haben alfo an und für fich keine Gültigkeit, fondern nur in Beziehung darauf, dafs fie Vernunftregeln geben, aus welchem Gefichtspunct die Erfahrungsreihen fortzufetzen find, z. B. alle Urfachen und Wirkungen in der Natur fo zu betrachten, als habe die Reihe derfelben eine abfolut erfte Urfache zum Anfange, die aber eben darum, weil fie die abfolut erfte ift, in der Erfahrung, wo alles nur bedingt, oder wieder von etwas anderm abhängig ift, nicht zu finden feyn kann. Der Satz alfo: es ift ein Gott, ift für die Erkenntnifs kein Dogma, denn er lehrt nicht etwas, woraus ich die Abhängigkeit der Naturdinge von einer oberften Urfache

erkenne, da ich mir von einer solchen Ursache, die nicht Wirkung einer andern Ursache ist, und nicht durch Naturkräfte wirkt, sondern gar nicht zur sinnlichen Welt gehört, nicht die mindeste, als bloss eine analogische Vorstellung machen kann. Dieser Satz dient nur dazu, die Reihen der Ursachen und Wirkungen nicht als in sich selbst gegründet anzusehen, und keine Natursache für die absolut erste zu halten, sondern die Untersuchung über die Natursachen immer weiter fortzusetzen. Allein für das Handeln ist der Satz: es ist ein Gott, allerdings ein Dogma, denn er gehet unmittelbar aus dem Begriff des Moralgesetzes in dem moralisch gesinnten, also frei handelnden sinnlichen Wesen hervor, als aus einem Gesetze des Handelns in einer nicht von unserm Willen abhängigen, sondern nothwendigen Naturgesetzen unterworfenen, sinnlichen Welt; in der folglich nothwendig eine Verknüpfung statt finden muss zwischen der Befriedigung des aus der sinnlichen Natur des moralischen Sinnenwesens (des Menschen) entspringenden Wunsches nach Glückseligkeit, welche Befriedigung von der Einrichtung der Natur abhängt, und zwischen den moralischen Grundsätzen, nach welchen das moralische Wesen, ohne alle Rücksicht darauf, was es in der Welt für Folgen haben werde, bloss um dieser Grundsätze willen handelt. Wer also nach solchen Grundsätzen und um derselben willen handelt, der setzt damit, oft ohne dass er es sich selbst bewusst ist, jene Verknüpfung, die aber nur durch einen vernünftigen Welturheber, der das Sittengesetz will, möglich ist, voraus, d. i. er glaubt nothwendig an einen heiligen und gütigen, das heisst weisen Gott. Denn da das Moralgesetz unbedingt gebietet: du sollst, so können wir nicht sagen, wir wollens versuchen, ob es gehen wird, als sittlich gute Wesen auch glückselig zu werden, sondern da das Moralgesetz befolgt werden soll, so unterwirft die Vernunft damit den Ausgang ihrem Gesetze, und die Welt einer obersten, nach diesem Gesetze wirkenden, folglich vernünftigen und weisen (heiligen und gütigen) Ursache. Folglich ist das Moralgesetz aufrichtig befolgen und praktisch an Gott glauben identisch, und der

Satz: es ist ein Gott, ein aus dem praktischen Begriff des Moralgesetzes unmittelbar hervorgehender synthetischer Satz, oder ein Dogma (C. 764).

Kant. Critik der reinen Vernunft, Methodenl. I. Hauptst. I. Abschn. 3. S. 764. f.

Dogmatisch,

dogmaticum, *dogmatique*. Kant gebraucht dieses Wort in mehr als einer Bedeutung:

1. erklärt er es (C. XXXV.) aus sichern Principien *a priori* strenge beweisend. Er sagt, die reine Erkenntniss der Vernunft, als Wissenschaft, muss jederzeit dogmatisch seyn, d. h. sie muss strenge wissenschaftlich behandelt werden. Dazu gehört, dass

a. jeder Satz derselben bewiesen werde;

b. der Beweis aus Principien geführt werde;

c. diese Principien *a priori* seyn;

d. diese Principien sicher seyn;

e. der Beweis die gehörige Strenge habe.

a. Jeder Satz muss bewiesen werden, heisst, die objective Gültigkeit desselben muss dargethan, oder aus objectiven Gründen, d. i. aus solchen, die für Jedermann gültig sind, die Wahrheit des Satzes hergeleitet werden.

b. Der Beweis wird aus Principien geführt, heisst, da jeder Satz sich auf einem andern gründet, der die Gültigkeit der Verknüpfung zwischen Subject und Prädicat enthält, so müsste dieser beweisende Satz wieder aus einem dritten, dieser dritte aus einem vierten u. s. w. ohne Ende bewiesen werden; da das aber nicht möglich ist, so muss an der Spitze aller dieser Sätze ein Satz stehen, der nicht weiter (wenigstens nicht

auf diese Weise) bewiesen werden darf, und dieser Satz heisst ein Princip oder ein Grundsatz, s. Anfang.

c. Diese Principien müssen *a priori* seyn, und folglich mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit, den Kennzeichen, dass ein Satz *a priori* und nicht aus der Erfahrung entsprungen ist, verbunden seyn, s. *a priori.*

d. Diese Principien müssen sicher seyn, d. h. ob sie gleich im System nicht weiter bewiesen werden, so müssen sie darum doch nicht ohne alle Prüfung angenommen werden. Es muss von ihnen ebenfalls vorher untersucht worden seyn, ob sie auch so beschaffen sind, dass man sich auf ihre Richtigkeit verlassen kann, und ob sie auch auf alle Sätze, ohne alle Einschränkung, oder nur unter gewissen Einschränkungen, folglich nur auf einige Sätze anwendbar sind. Die Prüfung dieser Grundsätze geschieht eben in der Critik, als einer Grundlage (Perpädeutik), die vor der Wissenschaft der reinen Vernunfterkenntniss (Metaphysik) hergehen muss. Wer diese Grundsätze ohne alle Prüfung gebraucht, verfährt nicht dogmatisch, sondern, wie wir sehen werden, dogmatistisch, oder verfällt in den Dogmatismus.

e. Der Beweis selbst muss endlich die gehörige Strenge haben, d. i. es muss im Gange desselben nicht nur nichts unbewiesen angenommen werden, sondern auch keine Lücke und kein Sprung im Beweise seyn; kurz, er muss nach den Vorschriften geführt werden, s. Beweis. Kant beweiset z. B. (N. 33.) den Satz: die Materie erfüllt den Raum durch eine besondere bewegende Kraft. Sein Beweis bestehet aus folgenden Sätzen:

α. Das Eindringen in den Raum ist eine Bewegung;

β. Der Widerstand gegen Bewegung ist die Ursache der Verminderung derselben, oder auch der Veränderung derselben in Ruhe;

γ. Es kann mit keiner Bewegung etwas verbunden werden, was fie vermindert oder aufhebt, als eine andere Bewegung deffelben Beweglichen in entgegengefetzter Richtung;

δ. Der Widerftand, den eine Materie in dem Raume, den fie erfüllt, allem Eindringen andrer thut, ift alfo eine Urfache der Bewegung der eindringenden Materie in entgegengefetzter Richtung;

ε. Die Urfache einer Bewegung heifst aber bewegende Kraft;

Alfo erfüllet die Materie den Raum durch eine befondere bewegende Kraft.

Hier wird nun der Satz, den Kant aufftellt, nach der Forderung in a. bewiefen. Es werden dazu fünf Sätze gebraucht, von denen nur einer, nehmlich γ. wieder eines Beweifes bedarf; die übrigen aber analytifch, oder durch blofse Entwickelung gewifs find, indem in allen vieren dem Subject ein Prädicat beigelegt wird, das fchon im Begriff des Subjects liegt, z. B. das Eindringen in den Raum ift eine Bewegung. Erklärt man nehmlich Bewegung durch Veränderung des Orts, fo ift ja das Eindringen in einen Raum nichts anders, als eine Veränderung des Orts, bei der eine Kraft angewendet werden mufs, um den neuen Ort, in welchem ein Widerftand ift, einzunehmen. Den Sätzen α, β, δ, ε liegt alfo der Grundfatz zum Grunde, oder das logifche Princip, keinem Dinge kömmt ein Prädicat zu, welches ihm widerfpricht. Das Gegentheil der Prädicate in α, β, δ, ε würde nehmlich den Subjecten in diefen Sätzen widerfprechen, z. B. das Eindringen in den Raum ift eine fortdauernde Ruhe oder Nichtbewegung. Der Satz γ aber bedarf eines neuen Beweifes, und diefen hat Kant (N. 20.) gegeben. Ich habe diefen Beweis im Artikel Bewegung VI. zufammengefetzte, S. 610. erläutert, und S. 621. ff. gezeigt, wie unfer Satz aus demfelben folgt.

Der Beweis des ganzen Lehrfatzes wird aber aus Principien oder Grundfätzen geführt; nehmlich nicht

nur aus dem logischen Satze des Widerspruchs, der, wie gezeigt worden ist, jenen vier analytischen Sätzen α, β, δ, ε zum Grunde liegt, sondern auch aus dem metaphysischen Satze der Causalität, dass jede Veränderung eine Ursache haben müsse, welcher bei dem Satze γ zum Grunde liegt. Denn der Grundsatz der Causalität ist hier nur der Kürze wegen weggelassen, indem der Beweis eigentlich so heissen sollte: die Bewegung der eindringenden Materie wird vermindert oder aufgehoben; nun muss diese Veränderung, wie eine jede, eine Ursache haben; diese Ursache ist die Materie, welche den Raum erfüllt, wo hinein die andere dringen will; jene ist es also, die das Eindringen verhindert, welches widerstehen heisst; folglich ist dieser Widerstand die Ursache u. s. w. Ohne diesen Grundsatz der Causalität wäre keine Verbindung zwischen der, beim Eindringen der Materie, erfolgten Verminderung der Bewegung, und der Materie, die den Raum erfüllt, in den das Eindringen geschehen soll. Man sehe Bewegung, S. 622, 2.

Der Satz des Widerspruchs und der Grundsatz der Causalität sind übrigens *a priori*, denn sie sind beide allgemeine und nothwendige Bedingungen, der erste, alles Denkens überhaupt, der andere, alles Erkennens, s. Analogie der Ursache. Dass auch der Satz des Widerspruchs sicher ist, und ohne ihn gar nicht gedacht werden kann, beweiset die Logik. Allein der Grundsatz der Causalität kann gar nicht aus Begriffen bewiesen werden, wie man es vor Kant vergeblich versucht hat. Wer nun diesen Satz ohne alle Prüfung gebrauchen wollte, etwa als einen durch den gesunden Menschenverstand (d. i. als einen vom gemeinen Menschenverstande in der Erfahrung richtig gebrauchten) anerkannten Grundsatz, würde in den Dogmatismus verfallen. Kant hat daher diesen Grundsatz, so wie alle übrigen, der Construction unfähigen, also ächt philosophischen Grundsätze, in der Critik der Erkenntnissvermögen bewiesen; und zwar den der Causalität dadurch, dass er zeigt, wie ohne ihn gar keine Erfahrung möglich wäre. Endlich hat der zum Beispiel aufgestellte Beweis alle logische Strenge, welches

um fo einleuchtender feyn wird, wenn man fich erinnert, dafs dasjenige, was nicht anders gedacht und vorgeftellt werden kann, auch in den Dingen felbft, deren Erkenntnifs möglich ift, nicht anders feyn kann, weil diefe nicht Dinge an fich, fondern Erfcheinungen find, d. i. von den Gefetzen unfers Erkenntnifsvermögens abhängende, und nach denfelben verknüpfte Affectionen unferer Sinnlichkeit.

2. Kant unterfcheidet alfo forgfältig zwifchen dem dogmatifchen Verfahren der reinen Vernunft mit vorangehender Prüfung (Critik) ihres eigenen Vermögens (C. 7.) und dem dogmatifchen Verfahren der reinen Vernunft ohne vorangehende Critik ihres eigenen Vermögens. Das erftere kann man das kritifche Verfahren, das letztere das dogmatifche Verfahren nennen. Das kritifche Verfahren ift alfo nicht dem dogmatifchen, fondern dem dogmatiftifchen Verfahren entgegengefetzt. Es wäre zu wünfchen gewefen, dafs Kant das Wort dogmatiftifch in diefer Bedeutung gebraucht hätte; fo würde der zwiefache Sinn, in welchem er das Wort dogmatifch, nehmlich auch für dogmatiftifch, nimmt, nicht die richtige Vorftellung diefer fo wichtigen und fundamentalen Lehre der critifchen Philofophie erfchwert haben.

Das kritifche Verfahren enthält alfo zwei Momente der Wiffenfchaft der reinen Vernunft:

a. die Kritik des Vermögens der reinen Vernunft;

b. das dogmatifche Verfahren der reinen Vernunft.

Das dogmatifche Verfahren der reinen Vernunft ermangelt des Moments a. oder der Critik. Verftehet man unter der Popularität in der Philofophie nicht, wie man follte, eine fafsliche, und fo weit es möglich ift, felbft den, nicht durch Wiffenfchaft gebildeten, Verftand überzeugende Darftellung der Hauptlehren der Philofophie, wie fie durch Wiffenfchaft und das kritifche Verfahren in derfelben begründet worden find, fondern, wie bisher, eine gefchwätzige Seichtigkeit in Unterfuchung der Wahrheit felbft, bei der man es mit den Beweifen nicht fo ftren-

ge nimmt, und der Faſslichkeit die Gründlichkeit aufopfert; so ist freilich das kritische Verfahren eben so wenig populär, als dogmatistisch. Denn diese Popularität ermangelt beider Momente a und b. Auch ist das kritische Verfahren eben so wenig mit dem skeptischen Verfahren einerlei, welches keine andere Metaphysik anerkennt, als die Behauptung, daſs alle reine Vernunfterkenntniſs zweifelhaft sei und unentschieden bleiben müsse. Sondern, nachdem die Kritik einen festen Grund gelegt hat, soll die Metaphysik allerdings dogmatisch (d. i. strenge wissenschaftlich, so daſs alle ihre Sätze aus, durch die Kritik ausgemachten, sichern Grundsätzen *à priori* bewiesen werden), und nach der strengsten Forderung systematisch, mithin schulgerecht (nicht populär) ausgeführt werden. Diese Forderung an sie, da sie sich anheischig macht, gänzlich *a priori*, mithin zur völligen Befriedigung der Vernunft, ihr Geschäft auszuführen, ist unnachlaſslich. Kant will also, daſs derjenige, der einst das System der Metaphysik aufstellen wird, zu welchem die Kritik den Grund gelegt und den Plan vorgezeichnet hat, die strenge Methode des berühmten Wolf befolgen soll, welche freilich, weil sie der Kritik ermangelte, dogmatistisch wurde. Wenn Kant diesen Philosophen den gröſsten aller dogmatischen Philosophen nennt, und seinen Mangel einer Kritik der reinen Vernunft auf die Rechnung der dogmatischen Denkungsart seines Zeitalters schreibt, so scheint das erste ein Lob, und das zweite ein Tadel zu seyn, und sollte folglich dogmatistische Denkungsart heiſsen (C. XXXVI. ff.)

Kant erklärt das Wort dogmatisch (C. 7.) durch: ohne vorhergehende Prüfung des Vermögens oder Unvermögens der Vernunft. In diesem Sinne sagt er von der Metaphysik, ihr Verfahren sei im Anfange dogmatisch. Nun sagt aber Kant selbst (C. XXXV.), die Kritik sei nicht dem dogmatischen Verfahren der Vernunft in ihrem reinen Erkenntnisse, als Wissenschaft, entgegengesetzt, denn diese müsse jederzeit dogmatisch seyn, und nennt Dogmatism, das dogmatische Verfahren der reinen Vernunft ohne

vorangehende Kritik ihres eigenen Vermögens; folglich gebraucht Kant das Wort dogmatiſch oben (C. 7.) als das Adjectiv oder Beiwort von Dogmatism, wofür ich daher, um in Zukunft alle Miſsverſtändniſſe zu vermeiden, das Wort dogmatiſtiſch vorſchlage. Die Metaphyſik verfährt, wenn ſie noch in ihrer Kindheit iſt, dogmatiſtiſch, d. i. dogmatiſch, ohne alle Prüfung des Vermögens zu dieſem Unternehmen; aber wenn ſie das Alter der Reife und Gründlichkeit erreicht hat, dann verfährt ſie kritiſch, d. i. zwar auch dogmatiſch, aber mit einer vorangehenden Kritik des Vernunftvermögens. So dünkt, mich, müſſen alle Miſsverſtändniſſe in Anſehung der Bedeutung des Worts, dogmatiſch, und der Richtigkeit der Sache ſelbſt, wegfallen.

Im obigen Sinne, ſo daſs es dogmatiſtiſch heiſsen ſollte, gebraucht Kant auch das Wort dogmatiſch, wenn er ſagt (U. 321.): die Syſteme der Naturerklärung in Anſehung der Endurſachen ſind insgeſammt dogmatiſch, d. i. über objective Principien der Möglichkeit der Dinge nach Zwecken, nicht aber über die ſubjective Maxime, die Dinge bloſs nach Zwecken zu beurtheilen, ſtreitig. Nach objectiven Principien heiſst, wie aus dem Gegenſatze folgt, ſo viel, als nach ſolchen Grundſätzen, nach welchen die Dinge wirklich ſo beſchaffen ſeyn ſollen, daſs ſie nach Zwecken gebildet ſind, oder nicht. Wer aber über objective Principien ſtreitet, ohne zu prüfen, wie ſie durch Vernunft möglich ſind, der verfällt in den Dogmatismus; wer hingegen ſubjective Maximen auffindet, der muſs die Quellen derſelben geprüft haben, und alſo kritiſch verfahren ſeyn.

Eben ſo iſt nun auch die Stelle (C. 23.) zu verſtehen, wo Kant ſagt: man kann und muſs alſo alle bisher gemachten Verſuche, eine Metaphyſik dogmatiſch zu Stande zu bringen, als ungeſchehen anſehen. Hier hat wieder das Wort dogmatiſch die zweite Bedeutung, und ſollte dogmatiſtiſch heiſsen.

3. Eine dritte Erklärung, die Kant von dem Worte dogmatiſch giebt, iſt (C. 228.), es heiſse ſo viel, als

aus Begriffen. Z. B. ein dogmatisches Urtheil, oder ein Dogma, ist ein Urtheil aus Begriffen. In dieser Bedeutung ist das Wort dogmatisch dem mathematischen entgegengesetzt, welches aus Construction der Begriffe bedeutet. So sagt man, einen Beweis dogmatisch führen. Dies wäre nun, im weitern Sinne des Worts, so viel als discursiv und acroamatisch, und ein dogmatischer Beweis wäre dann so viel als ein akroamatischer, von welchem im Artikel Acroamatisch ein Beispiel gegeben worden ist, s. auch Discursiv. Allein Kant macht noch einen Unterschied zwischen, den Beweis durch Begriffe führen, und, ihn aus Begriffen führen. Und da kann man denn die discursiven oder acroamatischen Beweise, welche in dieser Bedeutung den Beweis bloss durch *) Begriffe führen, eintheilen, in dogmatische im engern Sinne des Worts, welche den Beweis zugleich aus Begriffen führen, und in kritische, oder transscendentale Deductionen. Diese letzteren sind solche Beweise, die zwar auch durch Begriffe geführt werden, d. i. bei welchen man keine Constructionen gebraucht, deren Beweisgrund aber doch nicht eigentlich ein Begriff, sondern die Möglichkeit der Erfahrung ist (C. 228. 263.). Man sehe hiervon Beweis, 7. Diese Bedeutung stimmt nun mit der Bedeutung des Worts Dogma überein. In diesem Sinne spricht Kant der speculativen Vernunft alle Dogmata, dogmatische Beweise und dogmatische Methode gänzlich ab. Man muss also wohl unterscheiden zwischen

1. dem dogmatischen Verfahren oder der dogmatischen Methode, von der Kant spricht, wenn er sie (C. XXXV) für verträglich mit der kritischen Philosophie und für durchaus nothwendig zur Metaphysik als Wissenschaft angiebt; denn alsdann versteht er eine strenge

*) Im Artikel Akroamatisch ist aus so viel als durch, wie das Beispiel lehrt.

wiſſenſchaftliche Behandlung der Vernunftwahrheiten darunter, mit der Vorausſetzung, daſs eine Kritik des Erkenntniſsvermögens vorangegangen iſt, und

2. dem dogmatiſchen Verfahren, der dogmatiſchen Methode, oder dem Dogmatismus, nach welchem das Gebäude der Metaphyſik ohne Kritik des Erkenntniſsvermögens aufgeführt wird; welches Kant verwirft und ihm das kritiſche Verfahren entgegenſetzt, und

3. der dogmatiſchen Methode, nach welcher, auf Art der Mathematiker, doch ohne Conſtruction, oder auch nach einer eigenthümlichen Manier, das ganze Syſtem der Vernunftwahrheiten aus bloſsen Begriffen hergeleitet werden ſoll. Eine ſolche dogmatiſche Methode iſt in der philoſophiſchen Erkenntniſs nicht möglich, weil es keinen Satz geben kann, der ſynthetiſch wäre, und doch durch einen bloſsen Begriff die Gültigkeit der Verknüpfung zwiſchen Subject und Prädicat bekäme (C. 765.).

Beſſer wäre es, wenn man dieſen verſchiedenen Methoden auch verſchiedene Namen gäbe, und ſie die doctrinale, dogmatiſtiſche und dogmatiſche Methode nennte.

Dogmatismus

der Metaphyſik, *dogmatismus metaphyſicus*, *dogmatisme de la Metaphyſique*. Das Vorurtheil, in der Metaphyſik ohne Critik der reinen Vernunft fortzukommen. Wenn nehmlich der Verſtand ſich von der Einbildungskraft vorſpiegeln läſst, als ſei es ihm möglich, zu reinen ſichern Vernunftkenntniſſen, z. B. zur Erkenntniſs Gottes, der Seele, u. ſ. w. zu gelangen, ohne daſs das Vermögen, aus welchem dieſe reinen Vernunfterkenntniſſe entſpringen, vorher geprüft werde, ſo iſt dieſes der Dogmatismus der Metaphyſik. Dieſer Dogmatismus iſt aber ſehr gefährlich, denn er iſt die wahre Quelle alles der Moralität widerſtreiten-

den Unglanbens, welcher jederzeit ſehr dogmatiſtiſch iſt, ſ. Dogmatiſch. Dieſer Unglaube beſtehet nehmlich darin, daſs man das Daſeyn Gottes, der Freiheit des Willens und der Unſterblichkeit geradezu läugnet, ebenfalls ohne Prüfung der Grundſätze, auf welche man die Beweiſe für die Verneinung obiger Sätze gründet. Der Artikel Antinomie lehrt, wie dieſes möglich ſei, wenn man die Erſcheinungen für Dinge an ſich hält, welches ohne Kritik des Vernunftvermögens unvermeidlich iſt. Man ſiehet alſo hieraus, wie wichtig die kritiſche Philoſophie iſt, da ſie jenen dogmatiſtiſchen Unglauben ſtürzt, und jene Dogmen, welche der dogmatiſche Unglaube verwirft, gegen alle Einwürfe wider Sittlichkeit und Religion, durch den klärſten Beweis der Unwiſſenheit der dogmatiſtiſchen Gegner rettet, und jenen Einwürfen auf immer ein Ende macht (C. XXX. f.)

2. Der Dogmatismus, ſagt Kant ferner (C. XXXV.), iſt die Anmaſsung, mit einer reinen Erkenntniſs aus Begriffen (d. i. der philoſophiſchen), nach Principien, ſo wie ſie die Vernunft längſt in Gebrauch hat, ohne Erkundigung der Art und des Rechts, womit ſie dazu gelanget iſt, allein fortzukommen. So iſt die Vernunft längſt im Beſitze und Gebrauch des Grundſatzes der Cauſalität, daſs alle Veränderung eine Urſache habe. Dieſer Grundſatz iſt ein Erkenntniſs aus Begriffen, man kann ihn nicht conſtruiren, es iſt alſo ein philoſophiſcher und kein mathematiſcher Satz. Wendet man nun dieſes Princip auch auf Gegenſtände an, die nicht in der Erfahrung zu finden ſind, z. B. auf die Welt als einen Inbegriff aller Naturdinge, und auf Gott, ſo ſchlieſst man auch, die Welt muſs eine Urſache haben, und dieſe iſt keine andere als das allervollkommenſte Weſen oder Gott. Erkundigt man ſich nun nicht vorher, wie die Vernunft zu jenem Grundſatze gelangt, und ob ſie auch das Recht hat, ihn auf ſolche Vorſtellungen, wie Gott und die Welt ſind, anzuwenden, welche Erkundigung eben zur Critik der reinen Vernunft gehört, ſo iſt das Dogmatismus.

3. **Dogmatismus** ist ferner (C. XXXV.) das **dogmatische** (acroamatische) **Verfahren der reinen Vernunft, ohne vorangehende Critik ihres eigenen Vermögens.** Diese Erklärung ist erläutert worden im Artikel **Dogmatisch**, 1, B.

4. Der **Dogmatismus der Metaphysik**, sagt Kant endlich (E. 78), ist **das allgemeine Zutrauen zu den Principien der Metaphysik, ohne vorhergehende Critik des Vernunftvermögens selbst, blofs um ihres** (der Metaphysik) **Gelingens willen.** Diese Erklärung stimmt, wie man sieht, mit den vorhergehenden vollkommen überein, nur ist hier noch der Grund angegeben, woher es rührt, dafs man ein solches Zutrauen zu den Principien der Metaphysik hat. Weil es uns nehmlich gelingt, diese Principien *a priori*, z. B. den Grundsatz der Causalität, auf Erfahrung anzuwenden, so scheint das dieselben vollkommen zu bestätigen, und man verlangt daher nicht einmal einen Beweis *a priori* für sie. Wendet man sie nun, durch dieses Gelingen in der Erfahrung verleitet, auch auf Gegenstände, die nicht erfahren werden können, auf das Uebersinnliche, z. B. Gott, den Geist des Menschen, die Unsterblichkeit u. s. w. an, so entstehet der Dogmatismus in Ansehung des Uebersinnlichen, wenn die Kritik sie nicht vorher geprüft, ihren Ursprung erforscht, und sie als Grundsätze der Möglichkeit der Erfahrung gesichert hat.

5. Der **Dogmatismus der reinen Vernunft** ist noch unterschieden von dem **Dogmatism der Metaphysik.** Der **Dogmatismus der reinen Vernunft** ist nehmlich die Behauptung der intellectuellen Anfänge in den Reihen der Erscheinungen, z. B. einer Weltgrenze, oder dafs die Welt einen Anfang habe. Kant nennt das **Dogmatismus der reinen Vernunft** von dem wesentlichen Unterscheidungsmerkmale dieser Behauptung, durch welches sie sich von dem **Empirismus der reinen** Vernunft unterscheidet, welches die Behauptung ist, dafs in den Reihen der Erscheinungen jedes Glied sein vorhergehendes habe, und es keinen An-

fang der Reihe gebe. Beides, jener Dogmatism und dieser Empirism liegen in der Vernunft. Der Dogmatism leitet die ganze Reihe der Erfahrung von einem Anfange oder Princip *a priori* ab, welches (nach Artikel Dogmatisch, 1.) eine dogmatische Ableitung ist, daher heisst diese Behauptung der intellectuellen Anfänge, oder Anfänge *a priori*, der Dogmatismus der reinen Vernunft (C. 494.). Diese intellectuellen Anfänge sind übrigens:

a. der Weltanfang;
b. die Weltgrenze;
c. das Einfache;
d. der freie Wille;
e. das schlechthin nothwendige Wesen.

Kant. Critik der rein. Vern. Vorr. z. 2. Aufl. S. XXX, XXXV. — Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch, II. Hauptst. III. Abschn. S. 404.

Dess. Ueber eine Entdeckung II. Abschn. S. 78.

Domänen,

Ländereyen zur Privatbenutzung (Unterhaltung des Hofes) des Oberbefehlshabers im Staate (K. 183.). Der Obereigenthümer eines Landes kann rechtlich kein Privateigenthum an irgend einem Boden haben (denn sonst machte er sich zur Privatperson), sondern das Privateigenthum gehört nur dem Volk (und zwar nicht collectiv, als Volk, sondern distributiv, als einzelnen Staatsbürgern) zu; bei einem nomadisch beherrschten Volk ist gar kein Privateigenthum des Bodens. Der Beherrscher des Staats ist nehmlich auch Obereigenthümer des Bodens, auf welchem das Volk lebt, d. h. er stellt den allgemeinen Besitzer, das Volk, als Gesetzgeber desselben, vor. Dieser Oberbefehlshaber kann also keine Domänen haben, d. i. keine Ländereyen zu seiner Privatbenutzung, zur Unterhaltung seines Hofes, besitzen. Der Staat würde sonst Gefahr laufen, alles Eigenthum des Bodens in den Händen der Regierung zu sehen, und alle Unterthanen als Grundunterthänig (*glebae adscripti*)

und Beſitzer von dem, was immer nur Eigenthum eines Andern iſt, folglich als aller Freiheit beraubt (*ſervi*) anzuſehen. Von einem Landesherrn kann man ſagen: er beſitzt nichts zu eigen als ſich ſelbſt, denn beſäſse er etwas zu eigen, ſo wäre zwiſchen ihm und einem andern Eigenthümer darüber ein Streit möglich, zu deſſen Schlichtung kein Richter da wäre. Aber man kann auch ſagen: er beſitzt alles, weil er das Befehlshaberrecht über alle Eigenthümer hat (K. 183. f.).

Dreiſtigkeit.

Eine Art von Zutrauen, ſich andern Menſchen zur Beurtheilung aufzuſtellen; — eine vermeintliche Ueberlegenheit über die Urtheile Anderer. Dreiſtigkeit iſt ein nationaldeutſches Wort, und bedeutet eigentlich den Trotz, wodurch wir uns Andern zum Beifall aufdringen.

Druck,

preſſio, *preſſion.* Die Fortdauer der Berührung in der Annäherung einer Materie zu der andern (N. 57.). Ein Stein auf meiner Hand wird von der Schwere nach der Erde zu getrieben, dadurch entſtehet ein Druck des Steins auf meine Hand, d. i. er nähert ſich der Hand immer mehr, um nach der Erde zu zu fallen, da die Hand ihn aber aufhält, ſo dauert die unmittelbare Wirkung und Gegenwirkung der Undurchdringlichkeit des Steins und der ihn haltenden Hand, d. h. die Berührung, fort, ſ. Berührung. Ein auf dem Tiſche liegender Stein wird den Tiſch eben ſo drücken. Denn der Tiſch hält ihn in ſeinem Fallen nach der Erde eben ſo auf, wie vorher die Hand. Die Wechſelwirkung der Undurchdringlichkeit zweier Cörper heiſst alſo Berührung, der Anfang der Berührung heiſst Stoſs, die Fortdauer der Berührung, Druck. Dies ſind die Wirkungen der Materien auf einander, die uns, als von der Materie ſelbſt verurſacht, unmittelbar in die Sinne fallen. Dahingegen das An-

nähern der Materien zu einander, und das Durchdrungenwerden einer Materie von der andern uns zwar in die Sinne fällt, aber nicht, dass es Wirkung dieser Materien selbst ist, weil da nichts für unsre Empfindung vorhanden ist, wodurch sich die Anziehungskraft der Materien so offenbart, wie ihre Zurückstossungskraft durch den Druck (N. 57.)

Dunkel,

f. Vorstellung.

Dunkelheit

in der Auflösung des ästhetischen Problems. Kant sagt (U. IX.): die grosse Schwierigkeit, das ästhetische Problem, welches die Natur so verwickelt hat, aufzulösen, werde einer nicht ganz zu vermeidenden Dunkelheit in der Auflösung desselben, wie er hofft, zur Entschuldigung dienen, wenn nur klar genug dargethan sei, dass das Princip richtig angegeben worden; gesetzt, die Art, das Phänomen der Urtheilskraft davon abzuleiten, habe nicht alle Deutlichkeit, die man anderwärts, nehmlich von einer Erkenntniss nach Begriffen, mit Recht fordern könne. Dies ist der Text, zu welchem der gegenwärtige Artikel ein, wie ich hoffe, willkommner Commentar seyn soll.

1. Das ästhetische Problem, von welchem die Rede ist, heisst:

wie ist ein Geschmacksurtheil möglich?

d. i. wie ist es möglich, etwas für schön oder hässlich zu erklären?

2. Vor Kant bildete man sich ein, man könne sich einen Begriff von dem, was schön und hässlich sei, machen, und dann nach diesem Begriff wieder bestimmen, ob ein Gegenstand schön oder hässlich sei. Baumgar-

ten hielt es (nach **Meiers** Anfangsgründen der schönen Wissenschaften I. Haupttb. I. Hauptst. I. Abschn. §. 23. S. 38. **Baumgarten.** Metaphys. §. 488.), mit allen gründlichen Schönheitskennern seiner Zeit, für eine ausgemachte Sache, dass die Schönheit eine **Vollkommenheit** sei, in so ferne sie undeutlich oder sinnlich **erkannt** werde. Hiermit stimmt auch **Batteux** überein, indem er das **schön** nennt, was 1) die meiste Beziehung auf unsere eigene **Vollkommenheit**, auf unsern eigenen Nutzen hat; 2) das **vollkommenste** an sich selber ist *(quod tum ipsius naturae tum nostrae convenit)* (Einleit. in die schönen Wissensch. 1. Th. 2. Abschn. III.). Beide unterscheiden sich nur dadurch von einander, dass **Baumgarten** das **Schöne** durch die Sinne **erkennen**, **Batteux** dasselbe durch den **Geschmack**, ein Empfindungsvermögen, **fühlen** will. **Kant** zeigt, dass das Geschmacksurtheil, oder das Urtheil, ob etwas **schön** oder **häfslich** sei, gar nicht von dem Begriff der **Vollkommenheit** abhänge (U. 44.). **Battenx** giebt nehmlich zwei Momente des Schönen an, welche zusammen die **objective Zweckmäfsigkeit** ausmachen, mit der er die **Schönheit** verwechselt. Diese **objective Zweckmäfsigkeit** ist die Beziehung eines Gegenstandes auf einen bestimmten Zweck. Sie ist entweder

a. die **äufsere objective Zweckmäfsigkeit**, d. i. die **Nützlichkeit des Gegenstandes**, welches Batteux die Beziehung auf unsre eigene Vollkommenheit, oder auch auf unsern eigenen Nutzen, nennt; oder

b. die **innere objective Zweckmäfsigkeit**, d. i. **Vollkommenheit** des Gegenstandes, welches Batteux die Vollkommenheit an sich selber nennt.

Allein die **Nützlichkeit** des Gegenstandes ist nicht der Grund, warum wir ihn **schön** nennen. Dieses erhellet schon daraus, weil häfsliche Gegenstände dennoch sehr nützlich seyn können. Der Dünger auf dem Hofe eines Landmanns ist ein sehr nützlicher Gegenstand,

aber Niemand wird ihn schön finden. Wollte man aber sagen, er ist nur auf dem Hofe nicht schön, weil er demselben nicht nützlich ist; so wird doch gewiss Niemand einen mit Dünger überstreueten Acker schön nennen. Aber die Nützlichkeit kann auch nicht mit der Schönheit einerlei seyn; beides macht zwar, dass wir ein Wohlgefallen empfinden, aber dieses Wohlgefallen ist bei beiden sehr verschieden. Die Nützlichkeit eines Gegenstandes bestehet darin, dass derselbe wozu gut ist. Der Dünger ist nützlich, weil er den Acker fruchtbar macht. Das Wohlgefallen also, was seine Nützlichkeit in uns erweckt, ist kein Wohlgefallen an dem Gegenstande selbst, sondern an dem Daseyn des Gegenstandes, weil wir ihn wozu nöthig haben, und er dazu dient, ja unentbehrlich ist. Wer keinen Acker hat, findet auch kein Wohlgefallen daran, dass er Dünger hat, er müsste ihn denn verkaufen können, noch weniger aber an dem Dünger selbst. Die Schönheit eines Gegenstandes aber besteht darin, dass er uns gefällt, ohne alle Rücksicht auf einen Nutzen, den er uns bringt. Ein Gebäude ist schön, nicht weil es dem Besitzer nützlich ist, denn wenn wir es schön nennen, so denken wir weder an den Besitzer, noch an seinen Vortheil, den er aus dem Daseyn und Besitze des Gebäudes zieht, sondern daran, dass es uns unmittelbar gefällt. Wenn wir etwas schön nennen, so drücken wir nicht damit aus, dass wir die Beschaffenheit des Gegenstandes mit irgend einem Begriff zusammengehalten haben, z. B. vom Nutzen, sondern unmittelbar mit dem Gefühl der Lust und Unlust, und dass wir ihn für einen Gegenstand erklären, der Jedermann Lust, und nicht Unlust, machen muss. Hier ist es also der Gegenstand selbst, und nicht das Daseyn desselben, was uns gefällt. Das Wohlgefallen am Daseyn eines Gegenstandes, heisst das Interesse. Es ist aber sehr wohl möglich, dass uns ein Gegenstand sehr gefallen kann, und wir ihn folglich für schön erklären müssen, von dem wir doch wünschen, er wäre nicht da. Ein Frauenzimmer kann sehr schön seyn, aber legt sie alles darauf an, einen unerfahrnen Jüngling, der mir anvertrauet ist,

oder meinen Sohn, zu verführen, ſo iſt ſie mir ſchädlich, und dennoch ſchön. Uebrigens unterſcheidet ſich die Schönheit von der Nützlichkeit auch dadurch, daſs die letztere nur das Intereſſe Einiger am Gegenſtande rege macht, dahingegen die Schönheit ein allgemeines Wohlgefallen am Gegenſtande vorausſetzt. Was mir nicht nützt, kann darum doch ſchön ſeyn, und ich werde es darum nicht häſslich finden, weil es mir nicht nützt; und umgekehrt kann eine ſehr unnütze Sache ſchön ſeyn.

Die Vollkommenheit des Gegenſtandes kömmt der Schönheit deſſelben ſchon näher. Sie iſt bei Batteux das zweite Moment der Schönheit, und Baumgarten ſetzt dieſe ganz allein in der Vollkommenheit. Ja Baumgarten, und ſein Schüler Meier, waren ihrer Sache ſo gewiſs, daſs ſie nicht nur meinten, die Sache bedürfe keines Beweiſes, ſondern ſich auch auf die gründlichen Schönheitskenner ihrer Zeit beriefen, die mit ihnen darin gänzlich einerlei Meinung wären. Nur ſetzen ſie noch eine Beſtimmung hinzu; nehmlich die Vollkommenheit ſei dann mit der Schönheit einerlei, wenn die erſtere undeutlich oder ſinnlich erkannt werde (U. 44. M. II. 501).

Die Vollkommenheit eines Gegenſtandes iſt die innere Zweckmäſsigkeit deſſelben, d. h. daſs ein Zweck den Grund enthalte, warum der Gegenſtand das iſt, was er iſt. Stimmt alles in dem Dinge zu dieſem Zweck zuſammen, ſo hat es qualitative Vollkommenheit; fehlt aber nichts in dem Dinge, was zu ſeinem Zweck erforderlich iſt, ſo hat es quantitative Vollkommenheit. Ohne Zweck alſo kann es keine innere objective Zweckmäſsigkeit, oder Vollkommenheit, des Gegenſtandes geben, und ob ein Ding vollkommen ſei oder nicht, läſst ſich aus dem Begriff ſeines Zwecks richtig beurtheilen. Daſs nun Vollkommenheit und Schönheit nicht einerlei ſei, ſoll bloſs in einem logiſchen Unterſchied der Erkenntniſs der Zuſammenſtimmung des Gegenſtandes zu ſeinem Zweck liegen. Iſt, ſagen Baum-

garten und Meier, diese Erkenntniss deutlich oder vernünftig, so wird der Gegenstand, wenn er zu seinem Zweck zusammenstimmt, als vollkommen, ist die Erkenntniss undeutlich oder sinnlich, als schön erkannt. Jene Philosophen haben, um diesen Unterschied zu erläutern, ein Beispiel gegeben, das aber sogleich, unglücklich genug, die Grundlosigkeit dieses vorgegebenen Unterschieds ins Licht setzt. „Die Wangen einer schönen Person, heisst es, (Meier a. a. O. S. 39.) auf welchen die Rosen mit einer jugendlichen Pracht blühen, sind schön, so lange man sie mit blossen Augen betrachtet. Man beschaue sie aber durch ein Vergrösserungsglas. Wo wird die Schönheit geblieben seyn? Man wird es kaum glauben, dass eine ekelhafte Fläche, die mit einem groben Gewebe überzogen ist, die voller Berge und Thäler ist, deren Schweislöcher mit Unreinigkeit angefüllt sind, und welche über und über mit Haaren bewachsen ist, der Sitz desjenigen Liebreizes sei, der die Herzen verwundet. Und woher entsteht diese unangenehme Verwandlung? Ist es nicht augenscheinlich, dass die ganze Veränderung in unsrer Vorstellung sich zugetragen, indem die undeutliche Vorstellung, durch Hülfe der Vergrösserungsgläser, dieser Zerstörer der Schönheit, in eine deutliche verwandelt worden?" Hieraus würde nun folgen, dass die Wangen der Person ohne Vergrösserungsglas für schön, aber mit dem Vergrösserungsglase für vollkommen wären erkannt worden. Aber wer wird wohl durch einen solchen Anblick, als hier beschrieben worden, die Vollkommenheit der Wangen erkannt haben. Durch die blosse Anschauung, vermittelst eines Sinnes, hier des Gesichts, die Vollkommenheit eines Dinges zu erkennen, ist eben so wenig möglich, als durch die blosse Betrachtung der Wangen sie schön zu finden. Zur Erkenntniss der Vollkommenheit der Wangen muss ich einen Begriff von dem Zweck derselben haben, und wenn ich auch alles an denselben diesem Zweck gemäss finde, welches mit meinem Verstande geschiehet, so werde ich sie darum dennoch nicht schön finden; gesetzt, dass meine Erkenntniss von dieser Zusammenstimmung des Mannichfaltigen in den Wangen

auch noch so undeutlich wäre. Hingegen denkt Niemand beim Anblick schöner Wangen an den Zweck derselben und die Zusammenstimmung aller Theile derselben mit diesem Zwecke. Uebrigens setzen die Vorstellungen dieser Philosophen voraus, dass entweder die Sinne erkennen, d. i. ihre Gegenstände durch Begriffe vorstellen, nehmlich die Schönheit durch den undeutlichen Begriff der Vollkommenheit; oder dass der Verstand vermittelst Anschauungen urtheilt, nehmlich etwas als schön durch den blossen Anblick; welches sich beides widerspricht, indem nur die Sinne anschauen, und nur der Verstand denken kann (U. 45. M. II, 502).

Die Schönheit wird nicht durch Begriffe erkannt, sondern durchs Gefühl empfunden. Und hierin hat wieder Batteux weiter gesehen, als Baumgarten, indem der erstere den Geschmack für ein Vermögen zu fühlen erklärt, aber doch nicht bedachte, dass man die Vollkommenheit nicht fühlen, sondern bloss durch den Begriff des Zwecks erkennen kann. Wir wollen nun Kants Erörterung des Schönen kürzlich vortragen, und dann zeigen, wie ein solches Urtheil, dass etwas schön sei oder nicht, möglich sei. Kant trägt die Momente des Schönen nach den Kategorien vor.

Durch das Urtheil, ein Gegenstand sei schön, erklären wir

a. der Qualität nach, dass er, ohne alles Interesse, gefällt;

b. der Quantität nach, dass er, ohne Begriff, allgemein gefällt;

c. der Relation nach, dass er, ohne die Vorstellung eines Zwecks, als zweckmässig wahrgenommen wird;

d. der Modalität nach, dass er, ohne Begriff, gefallen muss.

a. Wenn ich etwas als schön oder hässlich beurtheilen will, so denke ich nicht darüber nach, um Merk-

male zum Erkennen daran aufzufinden, denn ich will jetzt den Gegenſtand nicht erkennen; ſondern ich gebe Acht, ob mir der Gegenſtand gefällt oder miſsfällt. Ich halte ihn alſo mit dem Gefühl der Luſt oder Unluſt zuſammen, um durch daſſelbe über ſeine Beſchaffenheit zu urtheilen, aber nicht ihn zu erkennen.

b. Ich ſage ferner nicht, dieſer oder jener Gegenſtand iſt für mich ſchön, ſondern iſt ſchön, und ſetze damit zwar nicht voraus, daſs Jedermann dieſem Urtheile beiſtimmen werde, weil das vorausſetzen würde, daſs ſowohl ich, als Jedermann einen guten Geſchmack habe; aber doch, daſs Jedermann meinem Urtheile beiſtimmen ſollte, und erkläre es damit eben für allgemein, oder behaupte, daſs der Gegenſtand Jedermann gefalle, der Geſchmack habe.

c. Da durch das Urtheil, ein Gegenſtand ſei ſchön, erklärt wird, er gefalle, ſo muſs dieſes Gefallen einen Grund haben. Nun kann er uns, wie gezeigt worden iſt, nicht ſeiner objectiven Zweckmäſsigkeit wegen gefallen, denn ſonſt würden wir ihn für nützlich oder für vollkommen erkennen, aber nicht als ſchön empfinden. Folglich muſs er durch ſeine ſubjective Zweckmäſsigkeit gefallen, d. i. dadurch, daſs er ſo eingerichtet iſt, daſs er dem Subject, welches die Vorſtellung des Gegenſtandes hat, gefallen muſs. Iſt nun dieſe ſubjective Zweckmäſsigkeit von der Art, daſs in dem Subject ein Bedürfniſs liegt, welches durch den Gegenſtand befriedigt wird, ſo hat der Gegenſtand einen ſubjectiven Zweck, allein dann iſt der Gegenſtand dem Subject angenehm, aber nicht ſchön, denn das Wohlgefallen iſt alsdann mit einem Intereſſe verbunden, und es iſt nicht der Gegenſtand welcher gefällt, ſondern das Daſeyn deſſelben. Alſo bleibt nichts übrig, als daſs der Gegenſtand dann ſchön heiſst, wenn er ſubjectiv zweckmäſsig iſt ohne allen Zweck, d. i. wenn er unſerm Erkenntniſsvermögen ſo angemeſſen iſt, daſs mit der bloſsen Auffaſſung der Form des Gegenſtandes Luſt verbunden iſt, worin eben das Gefallen der Schönheit beſtehet. Jeder

Gegenſtand beſtehet nehmlich aus Form und Materie, die Form wird angeſchauet, die Materie empfunden. Nun iſt das Wohlgefallen an der Schönheit nicht mit der Empfindung verbunden. Denn wenn der Gegenſtand unmittelbar durch die Empfindung gefällt, ſo befriedigt er irgend ein Bedürfniſs, und vergnügt ſchon, aber gefällt nicht bloſs, er iſt dann angenehm, aber nicht ſchön. Die Wärme des Sonnenſtrals im Winter iſt nicht ſchön, ſondern angenehm, weil uns frieret, und dieſes unangenehme Gefühl durch den Sonnenſtral aufhört, und das angenehme der Wärme entſtehet. Die Materie des Sonnenſtrals iſt es hier, die uns das Gefühl verurſacht, nicht die Form. Das Wohlgefallen an der Schönheit iſt hingegen mit der Form des Gegenſtandes verbunden, und liegt in einer ſubjectiven Zweckmäſsigkeit deſſelben ohne allen Zweck. Ich nenne eine Gegend ſchön, nicht wegen der Bäume, Berge, des Waſſers und Graſes, wodurch ſie gebildet wird, denn läge das alles durcheinander, ſo wäre ſie nicht mehr ſchön; alſo iſt es die Form, in der alles geordnet iſt, warum ich ſie ſchön nenne. Dieſe Form erweckt, wenn ich den Gegenſtand auffaſſe, ein Wohlgefallen in mir, wegen welches ich denſelben ſchön nenne. Dieſe Zweckmäſsigkeit heiſst daher auch die formale, im Gegenſatze gegen die ſubjective materiale Zweckmäſsigkeit, welche darin beſtehet, daſs der Gegenſtand mit dem Gefühl des Angenehmen im Subject empfunden wird.

d. Endlich wird von einem Gegenſtande, den man für ſchön erklärt, durch dieſes Urtheil zugleich Nothwendigkeit und Allgemeinheit des Wohlgefallens behauptet, oder daſs er Jedermann gefallen muſs. Dieſe Nothwendigkeit iſt aber von einer eigenen Art, es iſt nicht eine theoretiſche objective Nothwendigkeit, wo *a priori* erkannt werden kann, daſs Niemand anders kann, und jeder den Gegenſtand wirklich ſchön finden werde; denn wie oft ſtreitet man nicht über die Schönheit eines Gegenſtandes. Es iſt auch nicht eine praktiſche Nothwendigkeit, daſs man etwa, gleichſam durch ein Geſetz verpflichtet, den Gegenſtand ſchön finden ſoll.

Sondern es ist eine subjective Nothwendigkeit, die unter Voraussetzung eines gemeinschaftlichen Gefühlsvermögens, welches Kant den Gemeinsinn nennt, als objectiv vorgestellt wird, das heisst, wir gründen unser Urtheil, dass etwas schön sei, auf unser Gefühl, in so fern ist es subjectiv; nun verstatten wir aber Niemand, hierin andrer Meinung zu seyn, sondern wollen, unser Gefühl soll die allgemeine Norm des Gefühls jedes Andern seyn, es soll Jedermann statt einer Regel dienen, die sich nicht auf Begriffe bringen läfst, d. i. exemplarisch seyn. Wir machen also unser Privatgefühl zu einem gemeinschaftlichen Gefühl, oder behaupten, Andere müssen mit uns einen gemeinschaftlichen Sinn, ein Gefühlsvermögen haben, durch welches sie eben so fühlen, als wir durch das unsrige. Unter dieser Voraussetzung also wird die subjective Nothwendigkeit, dass wir nehmlich den Gegenstand schön finden müssen, als eine objective vorgestellt, dass ihn Jedermann, der ihn anschauet, schön finden soll.

Es sind nun, nachdem gezeigt worden ist, was mit dem Urtheile, etwas sei schön (oder das Gegentheil, häfslich) behauptet werde, noch zwei Fragen zu beantworten:

a. wie geht es zu, wenn wir etwas schön finden?

b. wie ist es möglich, dass ein solches Urtheil *a priori* seyn, oder Nothwendigkeit und Allgemeinheit damit verbunden seyn kann?

a. Antwort auf die erste Frage. Bei einem Urtheile müssen wir auf die Bedingungen desselben merken, d. h. auf dasjenige, was dazu gehört, wenn ein Urtheil möglich seyn soll; diese sind

α. die objectiven materialen Bedingungen;

β. die objectiven formalen Bedingungen;

γ. die subjectiven materialen Bedingungen;

δ. die subjectiven formalen Bedingungen.

α. Die objectiven materialen Bedingungen find der Inhalt eines Urtheils, die Begriffe im Subject und Prädicat, z. B. die Begriffe, Menfch und fterblich, in dem Urtheile, der Menfch ift fterblich. Diefe Bedingungen fehlen im äfthetifchen Urtheile gänzlich. Denn es wird in demfelben von aller Erkenntnifs abftrahirt, ehe ich noch weifs, was ein Ding ift, urtheile ich fchon, es ift fchön oder häfslich. Folglich ift weder im Subject ein Begriff, noch im Prädicat; denn das Prädicat fchön ift kein Begriff vom Dinge, fondern drückt etwas im urtheilenden Subject aus, was da macht, dafs der Urtheilende den Gegenftand fchön findet.

β. Die objectiven formalen Bedingungen des Urtheils find die Kategorien oder Verftandesbegriffe. Diefe liegen auch dem Urtheile, dafs etwas fchön oder häfslich fei, zum Grunde, und wir haben darnach gefunden, dafs ein folches Urtheil fubjectiv allgemein fei, ein Wohlgefallen im urtheilenden Subject ausdrücke, ein Verhältnifs des Gegenftandes zum urtheilenden Subject, nehmlich dafs der erftere für das letztere zweckmäfsig fei, angebe, und dafs es Nothwendigkeit ausfage.

γ. Die fubjective Bedingung eines Urtheils ift, wenn das Prädicat nichts am Gegenftande Befindliches, fondern etwas im urtheilenden Subject Vorhandenes über den Gegenftand ausfagt, welches niemals Erkenntnifs oder Begriff vom Gegenftande werden kann. Diefes kann nun nichts anders feyn, als eine fubjective Luft oder Unluft, z. B. der Wein ift angenehm. Es ift nehmlich nichts weiter im Subject, was ein Begriff von dem Gegenftande werden kann, als das Gefühl der Luft und Unluft. Ift diefe Luft nun mit der Materie des Gegenftandes, folglich der Empfindung, welche im Subject der Materie des Gegenftandes correfpondirt, verbunden, fo ift der Gegenftand angenehm; und die fubjective Bedingung des Urtheils material, welches aber in dem Urtheile, dafs etwas fchön fei, nicht der

Fall ist. Folglich bleibt für dieses Urtheil nichts übrig, als dass es auf

3. der subjectiven formalen Bedingung der Urtheile beruhet, d. i. darauf, was es überhaupt möglich macht, dass ein Urtheil entstehen kann, das ist dem Vermögen zu urtheilen selbst, oder der Urtheilskraft. Das Geschmacksurtheil sagt aus, dass wir eine solche Anschauung haben, welche verursacht, dass wir uns der Zusammenstimmung unsers Anschauungsvermögens zum Vermögen der Begriffe bewusst werden. Um die Urtheilskraft nehmlich, als die subjective formale Bedingung der Urtheile, in Thätigkeit zu setzen, wird erfordert, dass die Anschauung aufgefasst werde, welches durch das Anschauungsvermögen (die productive Einbildungskraft) geschieht, theils dass das Verstandesvermögen, welches Begriffe bildet, in Thätigkeit gesetzt werde, theils dass beide Vermögen harmonisch wirken, ohne welches die Subsumtion der Anschauung unter den Begriff nicht möglich ist. Da nun im Geschmacksurtheil weder Begriffe als Inhalt, noch die bloss subjectiven Gefühle, die mit der Materie des Gegenstandes verbunden sind, vorkommen, so kann dasselbe nichts anders seyn, als der Ausdruck dieser Zusammenstimmung des Anschauungsvermögens zum Verstande beim Auffassen eines Gegenstandes. Da durch das Geschmacksurtheil nicht wirklich unter Begriffe subsumirt wird, so ist die Einbildungskraft bei demselben in einer freien Thätigkeit, sie wird nicht durch den Verstand genöthigt, nach der Gesetzmässigkeit desselben zu wirken, um den Stoff zu Begriffen zu liefern, sondern schematisirt oder bildet ganz frei; der Verstand hingegen kann nicht anders als gesetzmässig wirken. Die Urtheilskraft, welche nun stets reflectirt, oder bei jedem Gegenstande der Anschauung den Begriff sucht, unter den sie subsumiren will, vergleicht den Gegenstand sogleich unabsichtlich mit diesem ihren Vermögen, Anschauungen auf Begriffe zu beziehen. Setzt nun bei dieser Reflexion der Gegenstand das Anschauungsvermögen in seinem freien Spiel in Uebereinstim-

mung mit der Gesetzmäſsigkeit des Verſtandes, ſo findet die Urtheilskraft den Gegenſtand zweckmäſsig für ihre Reflexion, wodurch ein Wohlgefallen am Gegenſtand erweckt, und derſelbe als ſchön beurtheilt wird.

Hieraus folgt alſo, daſs der Grund des Geſchmacks kein andrer iſt, als das ſubjective Princip der Urtheilskraft zu reflectiren, oder für einen Gegenſtand den Begriff zu ſuchen, überhaupt, und der Geſchmack iſt nichts anders als die reflectirende Urtheilskraft (U. 145. M. II, 629.).

b. Antwort auf die zweite Frage. Das Geſchmacksurtheil hat zwar ein empiriſches Prädicat, nehmlich ein Gefühl, welches nicht *a priori* ſeyn und auch nicht *a priori* mit einer Vorſtellung verbunden ſeyn kann, (ausgenommen bei der Willensbeſtimmung durchs Moralgeſetz) (U. 149. M. II, 635.). Indeſſen wird doch die Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit des Gefühls im Geſchmacksurtheil behauptet, und folglich iſt das Urtheil, daſs ich etwas ſchön finde, *a priori*. (U. 150. M. II, 636.). Die Möglichkeit dieſer Behauptung beruhet nun auf folgendem: wenn eingeräumt wird, daſs in einem Geſchmacksurtheile das Wohlgefallen am Gegenſtande mit der bloſsen Beurtheilung ſeiner Form verbunden ſei, ſo iſt dieſes Wohlgefallen nichts anders, als die Empfindung der ſubjectiven Zweckmäſsigkeit dieſer Form für die Urtheilskraft, da weder von Erkenntniſs, noch Nützlichkeit, noch Vollkommenheit der Form, als etwas Objectiven, noch vom Bedürfniſſe derſelben, als etwas material Subjectiven hier die Rede ſeyn kann. Nun muſs die Urtheilskraft als ſubjective formale Bedingung eines Urtheils bei allen Menſchen dieſelbe ſeyn; weil 1. ſich ſonſt Menſchen ihre Vorſtellungen und ſelbſt das Erkenntniſs nicht mittheilen könnten, 2. hier nicht von etwas Subjectiven in der Urtheilskraft, ſondern dem Verhältniſſe der in Thätigkeit geſetzten Erkenntniſskräfte (Einbildungskraft und Verſtand) überhaupt die Rede iſt. Folglich muſs die Uebereinſtimmung eines Gegenſtandes mit den ſubjectiven formalen Bedingungen eines Ur-

theils, d. i. der reflectirenden Urtheilskraft als für Jedermann gültig *a priori* angenommen werden können, d. i. das von allem Interesse reine Wohlgefallen im Geschmacksurtheil muss Jedermann mit Recht angesonnen werden können (U. 150. M. II. 637.).

Es ist nun noch die Frage zu beantworten: wie kömmt es denn, dass der eine behauptet, über den Geschmack lässt sich nicht disputiren (*de gustu non est disputandum*), und der Andere doch wieder über den Geschmack streitet, und folglich die Maxime hat, über den Geschmack lässt sich streiten? Ist das nicht ein Widerspruch? Behauptet der erste nicht ganz richtig, dass das Geschmacksurtheil sich nicht auf Begriffen gründe, und sich folglich nicht beweisen lasse, dass etwas schön oder hässlich sei? Behauptet hingegen nicht der Andere das Gegentheil?

Antwort. Die Allgemeingültigkeit, die in einem Geschmacksurtheil behauptet wird, lehrt allerdings, dass sich dasselbe auf einen Begriff gründen müsse; dieser Begriff ist aber unbestimmt und unbestimmbar, sonst würde das Urtheil aufhören ein Geschmacksurtheil zu seyn, und würde ein Erkenntnissurtheil werden. Nun giebt es aber keinen andern Begriff, der unbestimmt und unbestimmbar wäre, als den Begriff des Uebersinnlichen. Folglich muss dieser den Geschmacksurtheilen zum Grunde liegen. Das heisst mit andern Worten, der Grund des Wohlgefallens an einem Gegenstande wird von der Vernunft in das Uebersinnliche gesetzt, und ist nicht weiter begreiflich. Wir sehen nur so viel ein, dass auch hier der transscendentale oder kritische Idealismus wieder der Schlüssel zu den unvermeidlichen Widersprüchen ist, welche entstehen, wenn man die sinnlichen Gegenstände für Dinge an sich hält.

3. Das Princip zur Auflösung des ästhetischen Problems ist also die Zweckmässigkeit des Gegenstandes für unser Beurtheilungsvermögen. Es kann aber folgende Principien des Geschmacks geben. Entweder

a. ist das Schöne etwas den Dingen an und für sich zukommendes, eine Beschaffenheit der Dinge, die sie auch hätten, wenn keine sie anschauenden Subjecte vorhanden wären. Dann läge es in der Materie und nicht in der Form, denn die erste ist allein empirisch. Dann wäre aber das Schöne mit dem Angenehmen völlig einerlei, und ein Trunk faulen Wassers, der in der Noth, vor Durst zu verschmachten, so angenehm ist, wäre schön. Dies heisst der Empirismus der Critik des Geschmacks; oder

b. das Schöne ist etwas in dem Erkenntnisvermögen liegendes, so dass die Schönheit eben so, durch das Erkenntnisvermögen, in die Naturdinge hineingelegt wird, wie Raum und Zeit, Ursache und Wirkung u. s. f. Dies ist der Rationalismus der Critik des Geschmacks, und er ist allein richtig, weil sonst mit dem Geschmacksurtheil nicht Nothwendigkeit und Allgemeinheit verbunden seyn könnte. Das Geschmacksurtheil ist folglich *a priori*, denn wenn auch andre Menschen einen Gegenstand noch nicht als schön oder hässlich beurtheilt haben, so kann ich dennoch bestimmen, wie sie alle darüber urtheilen sollten. Dieser Rationalismus ist aber entweder

α. von der Art, dass behauptet wird, das Schöne könne in bestimmte Begriffe gefasst werden, dann wäre das Geschmacksurtheil logisch, und das Schöne nicht von dem Guten, dieses sei nun entweder das Moralischgute, oder das Nützliche, oder das Vollkommene, unterschieden; oder

β. von der Art, dass behauptet wird, es könne nicht in bestimmte Begriffe gefasst werden, sondern sei blos die Zweckmässigkeit des Gegenstandes in der Auffassung desselben für unser Beurtheilungsvermögen. Dann ist das Geschmacksurtheil wirklich ästhetisch, oder auf einem Wohlgefallen ohne Begriff beruhend. Nun ist aber der Rationalismus wiederum entweder

aa. von der Art, dass behauptet wird, jene subjective Zweckmässigkeit sei eine absichtliche. Dann

hat nehmlich die hervorbringende Urſache den **Zweck** gehabt, unſre Einbildungskraft zu begünſtigen, und ihr Gegenſtände zur Auffaſſung zu verſchaffen, die zweckmäſsig für das Beurtheilungsvermögen ſind. Dieſe Vorſtellungsart heiſst der **Realismus** der ſubjectiven Zweckmäſsigkeit. Allein dieſer Realismus einer ſubjectiven Zweckmäſsigkeit iſt ein Widerſpruch. Denn da er den Grund des Schönen in den Zweck eines Andern ſetzt, ſo wird dadurch die Zweckmäſsigkeit wieder objectiv. Wir dürften nun den Begriff entdecken, wornach die hervorbringende Urſache den Gegenſtand gebildet hat, um ihn für unſer Beurtheilungsvermögen zweckmäſsig zu machen, oder ſeine Formen für unſer Wohlgefallen einzurichten; dann wäre das Geſchmacksurtheil aber wieder nicht äſthetiſch, ſondern logiſch; oder

bb. von der Art, daſs behauptet wird, jene ſubjective Zweckmäſsigkeit ſei **unabſichtlich**. Dann iſt die Natur, ohne daſs die Idee vom Zweck bei der Hervorbringung ſchöner oder häſslicher Gegenſtände zum Grunde liegt, zweckmäſsig zur Auffaſſung für unſere Urtheilskraft; und nicht die Natur, ſondern das freie Spiel der Einbildungskraft in der Auffaſſung der Gegeſtände, macht dieſe ſchön. Nicht die Natur erzeigt uns die Gunſt, uns ſchöne Gegenſtände zu liefern, ſondern wir erzeigen der Natur die Gunſt, ihre Gegenſtände als ſchöne aufzunehmen. Die Natur giebt nur durch die Gegenſtande die Gelegenheit, daſs wir die innere Zweckmäſsigkeit oder Vollkommenheit in dem Verhältniſſe der Gemüthskräfte, bei der Beurtheilung jener Gegenſtände, wahrnehmen. Der Grund aber, warum der Gegenſtand für ſchön, das iſt das Wohlgefallen an der Form deſſelben für nothwendig und allgemeingültig erklärt wird, liegt nicht in dem Dinge, ſonſt wäre ein Begriff davon möglich, ſondern in dem Gefühl, welches doch das Wohlgefallen nur ſubjectiv, folglich nicht nothwendig und allgemein macht. Dieſer Widerſpruch wird nur dadurch gehoben, daſs die Naturdinge nicht Dinge an ſich, ſondern Erſcheinungen ſind. Es iſt nehmlich zwar nicht möglich, durch beſtimmte Begriffe Andern zu be-

weisen, daſs etwas ſchön ſei; aber es liegt in uns der unbeſtimmte und unbeſtimmbare Begriff vom überſinnlichen Subſtrat der Menſchheit ſowohl als der Naturdinge, oder von dem Dinge an ſich, das in den Menſchen und den Gegenſtänden der Natur erſcheint. Auf dieſem Begriff, als dem Grund von der ſubjectiven Zweckmäſsigkeit der Natur für die Urtheilskraſt, gründet ſich das Geſchmacksurtheil, und behauptet eben darum die allgemeine Mittheilung des Gemüthszuſtandes eines reinen Wohlgefallens an einem Naturdinge, weil jener Begriff nicht der eines einzelnen Naturdinges iſt, ſondern der des allgemeinen Subſtrats der Menſchheit und der Naturdinge, welches aber in der Natur nur in einzelnen Subjecten und Objecten erſcheint. (U. 235. 236, M. II, 743. 744.).

Aus dieſem Begriff läſst ſich aber nichts erkennen und nichts beweiſen, ſondern er muſs bloſs angenommen werden, weil ſonſt der Anſpruch des Geſchmacksurtheils auf allgemeine Gültigkeit nicht zu retten iſt (U. 235. 236. M. II, 743. 744.).

4. Daſs nun der Idealismus der ſubjectiven Zweckmäſsigkeit der Natur das Princip zur Auflöſung des äſthetiſchen Problems ſei, iſt klar dargethan worden. Wir haben nehmlich geſehen, daſs das Urtheil, der Gegenſtand iſt ſchön, keinen Begriff vom Gegenſtande gebe, ſondern ein Wohlgefallen an demſelben ausſage, welches bei Gelegenheit der Auffaſſung deſſelben, über die durch dieſelben zum Bewuſstſeyn gekommene Zuſammenſtimmung des freien Spiels der Einbildungskraft mit der Geſetzmäſsigkeit des Verſtandes, zur Beurtheilung eines Gegenſtandes überhaupt, entſtehet. Dieſes Wohlgefallen wird in dem Geſchmacksurtheil als allgemein mittheilbar und nothwendig vorgeſtellt, welches nur möglich iſt unter Vorausſetzung der Identität dieſer Zuſammenſtimmung jener Gemüthskräfte bei allen einzelnen Subjecten, folglich eines überſinnlichen Subſtrats, das nur in den verſchiedenen einzelnen Subjecten erſcheint, und bei allen dieſen Subjecten zu dem überſinnlichen Subſtrat des für ſchön erklärten Ge-

ſtandes in dem nehmlichen unbeſtimmbaren Verhältniſſe (oder etwas einem Verhältniſſe Analogen) ſtehet; ohne welche Vorausſetzung das Geſchmacksurtheil nicht objectiv ſeyn könnte, ſondern immer ſubjectiv bleiben müſste. Die beiden Eigenthümlichkeiten des Geſchmacksurtheils ſind:

a. Allgemeingültigkeit, ohne Begriff,

b. Subjectivität, mit Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit verbunden.

Die Momente des Beweiſes für obiges Princip ſind:

a. daſs es kein objectives Princip des Geſchmacks giebt, nach welchem ſich beweiſen läſst, daſs etwas ſchön ſei;

b. daſs das Princip des Geſchmacks das ſubjective Princip ſei, nach welchem die Urtheilskraft überhaupt verfährt, wenn ſie reflectirt, oder zu dem Beſondern das Allgemeine ſucht; oder die ſubjective formale Bedingung aller Urtheile überhaupt;

c. die Unmöglichkeit der Vereinigung der beiden Eigenthümlichkeiten des Geſchmacks, ohne den Idealismus der ſubjectiven Zweckmäſsigkeit und die Idee des Ueberſinnlichen als Princip dieſer ſubjectiven Zweckmäſsigkeit für das Erkenntniſsvermögen vorauszuſetzen.

5. Die Art, das Phänomen der Urtheilskraft, daſs ſie etwas ohne alle Begriffe, nach einem bloſsen Gefühl, und dennoch objectiv beurtheilt, von dem Princip des Idealismus der ſubjectiven Zweckmäſsigkeit abzuleiten, beſtehet nicht darin, daſs die Begreiflichkeit eines Geſchmacksurtheils gezeigt wird, denn dieſes iſt eben ſo unbegreiflich, als ein apodictiſch und unbedingt gebietendes Sittenprincip. Beide gründen ſich auf das Ueberſinnliche. Allein beide ſind wirklich, und von beiden kann gezeigt werden, was ſie nothwendig vorausſetzen. Die Ableitung eines Phänomens vom Ueberſinnlichen iſt n e eine Erklärung, ſondern nur eine nothwendige Annahme der Vernunft, hier zu einer Handlung der Ur-

theilskraft, der sie sich nicht entschlagen kann. Diese Voraussetzung ist darum nothwendig, weil sie in dem Urtheil selbst liegt; so wie in jeder moralischen Vorschrift der freie Wille postulirt wird, eben so wird auch in jedem Geschmacksurtheil die Idee des übersinnlichen Substrats der Menschheit und des sinnlichen Gegenstandes vorausgesetzt. Hierdurch wird allein der Widerspruch zwischen Subjectivität und Objectivität des Geschmacksurtheils gehoben, aber freilich eben deswegen dasselbe nicht begriffen (U. 237. M. II. 747.).

6. Und nun können wir einsehen, was in dieser Auflösung noch dunkel ist. Es ist:

a. dass sich das Geschmacksurtheil auf keinen Begriff gründet, und der Verstand es doch begreifen will;

b. dass sich das Geschmacksurtheil auf den Begriff des Uebersinnlichen gründet, welches gar nicht begriffen werden kann.

7. Der Grund der Dunkelheit in der Auflösung des Geschmacksproblems liegt

a. darin, dass wir es hier mit einem Gefühl und nicht mit einem Begriff zu thun haben. Wenn ich sage, das Gesicht ist schön, so ist es, als behauptete ich etwas, was vom Gesicht gedacht werde. Allein das Prädicat schön ist kein Gedanke, kein Begriff, noch weniger liegt es in dem Begriff des Gesichts. Aber ein Urtheil, das zum Prädicat keinen Begriff, sondern die Aussage eines Gefühls hat, heisst ästhetisch; und die Beschaffenheit eines Urtheils, dass das Prädicat nicht im Begriff des Subjects liegt, macht es zu einem synthetischen Urtheil. Nun behaupte ich aber mit dem Urtheil, das Gesicht ist schön, dass es auch Andre schön finden sollen, noch ehe ich die Erfahrung mache, ob sie es schön finden. Folglich ist das Urtheil ein ästhetisches synthetisches Urtheil *a priori*. Ein Urtheil *a priori* aber bedarf eines Beweises, und da kann man nun ein ästhetisches Urtheil

a priori nicht beweifen, und warum? weil die Verknüpfung zwifchen Subject und Prädicat weder in einer Anfchauung gegründet ift, wie bei der Erfahrung, oder in der Geometrie, noch in einem Begriff, wie in Dogmen, noch in der Möglichkeit der Erfahrung, wie im Grundfatze des Verftandes, z. B. dafs alle Veränderung eine Urfache habe; fondern in der Empfindung, dafs mein Anfchauungsvermögen d. i. die Einbildungskraft, in fo fern fie einen wirklich vorhandenen Gegenftand bildet, nicht nur den Verftand zum Nachdenken darüber, um nehmlich den Gegenftand auf Begriffe zu bringen, belebt und erweckt, fondern es ihm auch möglich macht, diefe Bildungen leicht nach feinen Gefetzen zu bearbeiten oder zu denken; und umgekehrt, dafs der Verftand in feinem Beftreben, Begriffe zu bilden, wieder die Einbildungskraft in Thätigkeit fetzt, ohne fie doch durch einen Begriff auf eine folche beftimmte Thätigkeit einzufchränken, dafs fie zu diefem Begriff den Stoff liefern mufs. Diefe wechfelfeitige Belebung, wobei die Einbildungskraft freies Spiel hat, ift wie jede Belebung ein Gefühl, und zwar der Beförderung des Zwecks des Erkenntnifsvermögens, folglich ein Gefühl der Luft, welches macht, dafs wir den Gegenftand, der diefe Zufammenftimmung beider Vermögen durch die wechfelfeitige Belebung zum Gefühl bringt, fchön nennen. Es läfst fich alfo nicht einfehen, dafs etwas fchön fei, oder aus Begriffen erkennen, fondern nur in der Beurtheilung fühlen. Man kann alfo eigentlich ein Gefchmacksurtheil nicht durch Gründe beweifen, fondern man müfste die fubjectiven Hinderniffe wegräumen, die in falfchurtheilenden Subjecten das Gefchmacksurtheil verfälfchen, welches nicht möglich ift. Wer in feiner Kindheit Grauns Paffion fich einüben mufste, und dabei fehr gemifshandelt wurde, wird vielleicht einen Widerwillen gegen diefe Mufik gefafst haben. Diefer Widerwille entftehet nun immer wieder, wenn er die Paffion hört, verfälfcht fein Gefchmacksurtheil, und hindert das Subject, fie fchön zu finden. Wer ihm beweifen wollte, Grauns Paffion fei fchön, müfste ihm den Widerwillen dagegen, der von den Schlägen herrührt, die er bekommen hat, wegnehmen können. Noch dunk-

ler als dies Bemühen, etwas erkennen zu wollen, was doch nur in der Beurtheilung gefühlt werden kann, ist

b. die Ableitung der Allgemeingültigkeit des Geschmacksurtheils vom Begriff des Uebersinnlichen. Die Möglichkeit einer ganz gleichen Subjectivität, in allen das Schöne oder Häfsliche Beurtheilenden, ist nicht anders denkbar, als so, dafs sie auf einem gemeinschaftlichen gleichen Grunde beruhet. Ich setze nehmlich dadurch, dafs ich ein Geschmacksurtheil fälle, stillschweigend voraus, dafs alle anschauenden Subjecte nicht nur auf einerlei Art afficirt werden, sondern dafs sie auch alle in der Auffassung der Empfindung zur Bildung der Form des Gegenstandes sich des freien Spiels ihres Erkenntnifsvermögens bei den nehmlichen Gegenständen durchs Gefühl der Lust bewufst werden. Dies ist nun freilich nicht anders denkbar als so, dafs die übersinnlichen Substrate des Gegenstandes und des urtheilenden Subjectes in der Erscheinung gleiche Wirkungen hervorbringen. Dies ist, aber eine blofs den Wirkungen in der Sinnenwelt analoge Vorstellung, ein Denken, durch welches nichts begriffen wird, sondern das nur jedem Geschmacksurtheile nothwendig zum Grunde liegt. Das Uebersinnliche bekömmt also durch unsern Geschmack gleichsam eine Bestimmung, es wird als die Quelle der Zweckmäfsigkeit der Natur für unser Erkenntnifsvermögen vorausgesetzt.

Kant. Critik der Urtheilskraft. Vorrede S. IX. — I. Th. §. 15. S. 44. f. — §. 37. 38. S. 149. ff. — §. 57. S. 235. ff. — §. 57. Anmerk. I. S. 245.

Durchdringen,

penetrare, permeare, penetrer. Eine Materie durchdringt die andere mechanisch, heifst, die eine hebt durch Zusammendrückung den Raum der Ausdehnung der andern völlig auf. Eigentlich ist dieser Begriff unmöglich, denn die Materie ist undurchdringlich (*impermeabile*) (N. 38. f.), s. Undurch-

dringlichkeit. Eine Materie durchdringt die andere chemisch, heifst, fie vereinigt fich fo mit derfelben, dafs kein Theil der einen angetroffen wird, der nicht mit einem Theil der andern von ihr fpecififch unterfchiedenen in derfelben Proportion, wie die Ganzen, vereinigt wäre. Ob es eine folche Durchdringung giebt, läfst fich nicht ausmachen. Sie läfst fich aber denken, denn es läfst fich kein Grund angeben, warum Klümpchen übrig bleiben follten, die fich nicht mit einander vereinigen. Eine vollkommene chemifche Auflöfung würde eine folche Durchdringung der Materien feyn, gegen deren Möglichkeit fchwerlich etwas einzuwenden ift, und deren Unbegreiflichkeit blofs auf Rechnung der Unbegreiflichkeit der Theilbarkeit eines jeden Continuum überhaupt ins Unendliche zu fchreiben ift (N. 95. ff.) f. Auflöfung.

Durchdringende Kraft,

diejenige bewegende Kraft, wodurch eine Materie auf die Theile der andern auch über die Fläche der Berührung hinaus unmittelbar wirken kann. (N. 67.) Z. B. die Wirkung der Erde auf den Mond, und des Monds auf die Erde, die auf den Lauf beider Cörper Einflufs hat, f. Anziehungskraft, 10. f. Die urfprüngliche Anziehung, welche die Materie felbft möglich macht, ift eine durchdringende Kraft.

Dynamik,

dynamica, dynamique. Derjenige Theil der metaphyfifchen Naturlehre, welcher die Bewegung, als zur Qualität der Materie gehörig, unter dem Namen einer urfprünglich bewegenden Kraft, in Erwägung zieht (N. XXI.).

Kant verftehet aber unter metaphyfifcher Naturlehre die Wiffenfchaft von denjenigen Gefetzen

der Natur, die derfelben *a priori* zum Grunde liegen, und nicht blofse Erfahrungsgefetze find, z. B. dafs die Materie den Raum, den fie einnimmt, durch zurückftofsende Kräfte erfüllt. Alle Veränderung aber, die mit der Materie vorgehen kann, ift Bewegung; diefe ift folglich die Grundbeftimmung der Materie, und folglich ift die metaphyfifche Naturlehre eigentlich eine reine Bewegungslehre. Die Bewegung nun, als zur Befchaffenheit (Qualität) der Materie gehörig, oder auch, die Bewegung als Befchaffenheit der Materie, ift der Gegenftand, den die Dynamik betrachtet. Die Bewegung wird in derfelben von der Materie felbft abgeleitet, als Wirkung einer Kraft, die derfelben eigenthümlich ift, und die nicht weiter von einer andern kann abgeleitet werden, und daher urfprüngliche Kraft heifst. Das Thema diefer Wiffenfchaft ift die Materie, in fo fern fie den Raum erfüllt, welches ihre Grundeigenfchaft ift, und die Dynamik lehrt, dafs diefe Erfüllung des Raums die Wirkung der Grundkräfte der Materie zu bewegen ift.

Es ift alfo diefe metaphyfifche Dynamik wohl zu unterfcheiden von der mathematifchen, welche als ein Theil der Mechanik betrachtet wird, und von der Berechnung und Ausmeffung der Wirkungen der mechanifchen Kräfte *(doctrina de viribus)* handelt; noch weniger ift fie die ganze höhere Mechanik, oder die Anwendung der höhern Mathematik auf die mechanifchen Kräfte und durch fie gewirkte Bewegungen felbft. Sondern fie ift blofs die philofophifche Betrachtung der Grundkräfte der Materie, welche daraus entfpringt, dafs man die Befchaffenheit der Materie, ohne alle Quantität derfelben, erwägt; dann ift die Materie nichts anders als ein Bewegliches, das aus bewegenden Kräften beftehet, wodurch es alle Materie zurückftöfst, die in den Raum, den die erftere einnimmt, eindringen will.

Kant hat in feinen metaphyfifchen Anfangsgründen der Naturwiffenfchaft (N. 31 — 103.) diefe Wiffenfchaft zuerft vollftändig und fyftematifch vorgetragen. Die ganze

Naturlehre bekömmt durch sie eine andere Gestalt, indem durch dieselbe die Materie nicht mehr, unter dem Namen des Soliden, als etwas betrachtet wird, was durch bloßses Daseyn den Raum erfüllt; denn dies annehmen, heisst alle weitere Untersuchung ein für allemal abschneiden. Sondern die Materie, oder das Reale der Gegenstände äusserer Sinne, ist ursprünglich bewegende Kraft, durch welche erst die mechanische Bewegung der Materie möglich ist. (N. 33.) Statt dass man die Materie bisher als etwas betrachtet, das absolute Undurchdringlichkeit hat, zeigt Kant in der Dynamik, dass dieses ein leerer Begriff sei, und dass die Materie nichts anders als zurücktreibende Kraft sei. (N. 81.)

Ich will hier eine kurze Uebersicht dessen geben, was Kant in der Dynamik vorgetragen hat. Nachdem er nehmlich die Materie, welche das Gegebene (*datum*) ist, das in der metaphysischen Naturlehre *a priori* untersucht wird, nach der Grösse ihrer Grundbestimmung d. i. der Bewegung untersucht hat, in der reinen Grössenlehre der Bewegung (Phoronomie), erforscht er in der Dynamik die Beschaffenheit der Bewegung als Eigenschaft der Materie; die Dynamik ist folglich die reine Beschaffenheitslehre der Bewegung, und da zeigt sich die Bewegung in dem Beweglichen als eine ursprünglich bewegende Kraft.

Dasjenige Prädicat der Materie, welches hier das Thema zur Untersuchung giebt, ist, dass sie einen Raum erfüllt. Dies ist also auch die Erklärung derselben, welche an der Spitze der Wissenschaft stehet, und daher die dynamische Erklärung des Begriffs heisst.

Es muss nun die Möglichkeit des Begriffs gezeigt werden, und was alles aus demselben *a priori* folgt. Daher sind hier folgende merkwürdige Lehrsätze aufgestellt und bewiesen, die freilich das Gegentheil lehren von unserm bisherigen (atomistischen) System.

a. Die Materie erfüllt einen Raum, nicht durch ihre bloße Existenz, sondern durch eine besondere bewegende Kraft;

b. die Materie erfüllt ihre Räume durch zurückſtoſsende Kräfte aller ihrer Theile, d. i. durch eine eigene Ausdehnungskraft, die einen beſtimmten Grad, über den kleinern oder gröſsern ins Unendliche können gedacht werden (ſie iſt die erſte weſentliche Grundkraft der Materie);

c. die Materie kann ins Unendliche zuſammengedrückt, aber niemals von einer Materie, wie groſs auch die drückende Kraft derſelben ſei, (mechaniſch) durchdrungen werden;

d. die Materie iſt ins Unendliche theilbar und zwar in Theile, deren jeder wiederum Materie iſt;

e. die Möglichkeit der Materie erfordert, daſs ſie eine Anziehungskraft habe, als die zweite weſentliche Grundkraft derſelben;

f. durch bloſse Anziehungskraft, ohne Zurückſtoſſung, iſt keine Materie möglich;

g. die aller Materie weſentliche Anziehung iſt eine unmittelbare Wirkung derſelben auf andre durch den leeren Raum (*in diſtans*);

h. die urſprüngliche Anziehungskraft, worauf ſelbſt die Möglichkeit der Materie, als einer ſolchen, beruht, erſtreckt ſich im Weltraume von jedem Theile derſelben auf jeden andern unmittelbar ins Unendliche.

Hierdurch wird es nun möglich, folgende Begriffe richtiger zu erklären, und ebenfalls ihre Möglichkeit zu zeigen, nehmlich den Begriff

Quantität:
- a. der Materie als Raum erfüllend;
- b. einen Raum erfüllend;
- c. des leeren Raums;
- d. einen Raum einnehmend;

Qualität:
- e. der Anziehungskraft;
- f. der Zurückſtoſsungskraft;
- g. der Ausdehnungskraft, oder urſprünglichen Elaſticität;
- h. des Durchdringens;
- i. der Undurchdringlichkeit;

Relation.
- k. der materiellen Subftanz;
- l. der Trennung;
- m. der phyfifchen Theilung;
- n. der phyfifchen Berührung;
- o. der Wirkung in die Ferne (*actio in diftans*);
- p. der Flächenkraft;
- q. der durchdringenden Kraft.

Noch find ein Paar Anmerkungen angehängt als Verfuch zur Conftruction der Materie, von dem aber Kant ausdrücklich bevorwortet, dafs er fie nicht als nothwendig zum dynamifchen Syftem gehörig aufftelle und für vollkommen evident ausgebe.

In einem allgemeinen Zufatze zeigt Kant, dafs er die metaphyfifche Dynamik vollftändig abgehandelt habe. Da fie nehmlich die Anwendung des Verftandesbegriffs der Befchaffenheit auf die Materie, als das Bewegliche im Raum, zum Gegenftande hat, fo mufs diefe Befchaffenheit durch die drei Momente der Kategorie der Qualität, nehmlich die Realität, Negation und Limitation durchgeführt werden. Und dies ift gefchehen, denn die Befchaffenheit der Materie ift die Erfüllung des Raums, diefe wird betrachtet

a. der Realität nach, als Erfüllung des Raums durch Zurückftofsungskraft;

b. der Negation nach, als etwas, das dem Realen entgegengefetzt ift, Durchdringung des Raums durch Anziehungskraft;

c. der Limitation nach, als Einfchränkung der erften Kraft durch die zweite, wodurch die Materie einen Grad der Erfüllung des Raums erhält.

Zuletzt macht Kant noch eine allgemeine Anmerkung, die das dynamifche Syftem gegen das atomiftifche in Schutz nimmt, d. i. zeigt, dafs das allgemeine Princip der Dynamik der materiellen Natur nicht die fogenannte Solidität, oder die abfolute Undurchdringlichkeit fei; fondern dafs alles Reale der Gegenftände äufserer Sinne

(oder das, was nicht blofs Beftimmung des Raums ift) als bewegende Kraft angefehen werden müffe. Er ftellt zu dem Ende die Momente auf, worauf fich die fpecififche Verfchiedenheit der Materie insgefammt *a priori* bringen läfst, und giebt die Erklärung folgender reellen Begriffe:

α, des Körpers;

β, des Raumesinhalts;

γ, der Dichtigkeit;

δ, des Zufammenhangs;

ε, des Flüffigen;

ζ, des Verfchiebens an einander;

η, des Getrenntwerdens;

θ, des Feften oder Starren;

ι, der Reibung;

κ, der Klebrigkeit;

λ, des Spröden;

μ, der Elafticität;

ν, der Auflöfung;

ο, der Scheidung;

π, der chemifchen Durchdringung;

und folgender leerer Begriffe:

ρ, der Atomen;

σ, des Leeren;

τ, der erften Körperchen;

υ, der abfoluten Undurchdringlichkeit der primitiven Materie;

φ, der abfoluten Gleichartigkeit derfelben,

χ, der abfoluten Unüberwindlichkeit des Zufammenhangs derfelben

und macht den Befchlufs mit der Beantwortung wegen der Zuläffigkeit leerer Räume in der Welt.

Kant, metaphyf. Anfangsgr. der Naturlehre, Vorrede S. XXI. II. Hauptft. S. 31 — 105.

Dynamifch,

dynamicum, dynamique. So heifst etwas, wenn es auf das Dafeyn einer Erfcheinung überhaupt gehet. Es kann nehmlich etwas entweder blofs eine Beziehung auf die Anfchauung eines Gegenftandes haben, dann ift es mathematifch, weil nehmlich die Mathematik es blofs mit Anfchauungen zu thun hat; oder es hat auf das Dafeyn eines Gegenftandes Beziehung, dann ift es dynamifch, vom griechifchen Wort δύναμις, welches Kraft bedeutet, weil jedes Dafeyn, als Wirkung, auf eine Kraft, als ihre Urfache, hinweifet. Das Dafeyn kann man nehmlich nicht conftruiren oder mathematifch darftellen, die Anfchauung hingegen kann man conftruiren, aber der Gegenftand derfelben hat darum noch kein Dafeyn; daher ift die mathematifche Vorftellung, welche nur zeigt, wie der Gegenftand, wenn er da wäre, der Form und Materie nach befchaffen feyn müfste, von der dynamifchen Vorftellung, welche ausfagt, dafs und wie fein Dafeyn möglich, oder wirklich, oder nothwendig ift, fehr verfchieden (C. 199.).

2. So giebt es dynamifche Grundfätze. Diefe find die Analogien der Erfahrung, und die Poftulate des empirifchen Denkens überhaupt, welche nicht um ihres Inhalts willen, fondern wegen ihrer Anwendung dynamifche heifsen, weil fie nehmlich blofs dazu dienen, Nothwendigkeit, und dadurch Sicherheit in das Dafeyn eines Gegenftandes der Sinne zu bringen, (C. 201.) f. Analogie der Erfahrung, befonders 4, u. 5.

3. Eben fo nennt Kant eine Verbindung dynamifch, weil fie die Verbindung des Dafeyns des Mannichfaltigen betrifft, (C. 201*) f. die Wörter: Verbindung und Synthefis.

4. Verhältniffe heifsen dynamifch, wenn fie durch eine dynamifche Verbindung entftehen, z. B. das der

Inhärenz (C. 262.), f. **Verhältnifs.** Uebrigens findet man, was **dynamifche Kategorie**, **Gemeinfchaft**, **Idee**, **Theilung** und **Naturphilofophie** heifst, unter diefen Wörtern und dem Wort **Dynamik.**

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptft. III. Abfchn. S. 199. 201. 262.

E.

Edel,

nobile, *noble* ist das, was das Gefühl des Erhabenen, aber blofs mit ruhiger Bewunderung verbunden, erweckt (S. II, 294.). Eine grofse Höhe ist edel, denn sie ist erhaben, und dieses Gefühl ist zugleich mit ruhiger Bewunderung begleitet. Der Bau einer aegyptischen Pyramide ist edel, ein Arsenal mufs edel seyn (S. II, 297.).

2. Handlungen Anderer, die mit grofser Aufopferung, und zwar blofs um der Pflicht willen, geschehen sind, lassen sich unter dem Namen edler Thaten preisen. In so fern nehmlich Spuren da sind, welche vermuthen lassen, dafs sie ganz aus Achtung für die Pflicht geschehen sind, sind diese Handlungen erhaben, weil die Vorstellung derselben mit dem Gefühl der Ueberlegenheit des Gemüths über die Natur, in ihrer ganzen grofsen Macht sinnlicher Triebfedern, verbunden ist. Dieses Gefühl der Erhabenheit ist aber zugleich mit ruhiger Bewunderung verknüpft (P. 152.).

3. In unsern empfindsamen Schriften wird viel von edlen Handlungen geredet, worunter man überverdienstliche Thaten versteht. Dieser Begriff ist falsch, denn man setzt dabei voraus, dafs durch diese Handlungen noch mehr geleistet werde, als die eigentliche Pflicht, die Achtung fürs Gesetz nothwendig erfordert (P. 276.).

Educt,

eductum, feines Gleichen, ift der organifche Cörper, wenn er als Keim fchon bei der Schöpfung in dem erften Individuum feiner Gattung ift mit erfchaffen worden, bei jeder neuen Generation aber immer mehr und endlich durch die Begattung vollkommen entwickelt wird (U. 376.).

2. In der Lehre von der Zeugung heifst das Syftem, dafs die organifchen Cörper blofs Educte feyn follen, das der individuellen Präformation, oder auch die Evolutionstheorie; beffer könnte man es die Involutionstheorie, oder die Theorie der Einfchachtelung nennen. Das Syftem der individuellen Präformation heifst es, weil nach demfelben jedes organifche Individuum fchon bei der Schöpfung als Keim ift präformirt oder vorausgebildet worden. Die fo fchön abwechfelnden Geftalten der Gewächfe und Thiere, fagt Bonnet (Betrachtung über die Natur S. 158.) find in dem Syfteme diefer vortrefflichen Vorherordnung (Präformation) nichts anders, als die letzten Erfolge einer Menge von allmähligen Veränderungen, welche felbige vor ihrer Geburt erlitten, und die vielleicht gleich bei der Schöpfung angefangen haben. Es heifst die Evolutionstheorie, weil nach derfelben die Keime gleich bei der erften Schöpfung erfchaffen worden, fo dafs fich nun eine Generation nach der andern blofs zu entwickeln braucht. Es heifst endlich die Involutions- oder Einfchachtelungstheorie, weil man fich nach derfelben gemeiniglich vorftellt, dafs die Keime in einander gefchachtelt und bei der erften Schöpfung gleich in die erften Stammeltern gelegt feyn follen, fo dafs nun eine Generation derfelben nach der andern durch die Paarung oder Befruchtung zur Entwickelung gelange. „Es kann feyn, fagt Bonnet (a. a. O. S. 160.), dafs alle Keime von einerlei Art urfprünglich in einander eingefchloffen gewefen, und dafs fie fich nur von Gefchlecht zu Gefchlecht entwickeln. Diefe Hypothefe der Einfchlieffung,

fährt Bonnet fort, ist der schönste Sieg, den der Verstand über die Sinne erhalten hat, und die Natur scheinet uns selbst richtige Beweise der Einschliesung darzubieten; sie zeigt uns ein Ei in einem andern eingeschlossen, einen Embryo in einem andern" (U. 376.).

3. Dem Satze, dass der organische Cörper das Educt seines Gleichen sei, ist in der Lehre von der Zeugung der Satz entgegen gesetzt, dass er das Product seines Gleichen sei, worunter verstanden wird, dass der organische Cörper, nicht aus seines Gleichen entwickelt, sondern wirklich producirt, erzeugt oder hervorgebracht werde (U. 376.). Wäre z. B. die Theorie richtig, dass die im Saamen der männlichen Thiere beobachteten kleinen Thierchen die Keime zu künftigen vollkommnen Geschöpfen sind, so wären diese Geschöpfe Educte ihres Gleichen. Bildet hingegen ein in der organischen Materie liegender Bildungstrieb das neue Geschöpf aus dem ungeformten Zeugungsstoff der alten, so ist das Geschöpf ein Product seines Gleichen (U. 376.).

4. Kant hält die organischen Wesen nicht für Educte, sondern für Producte ihres Gleichen, aus folgenden Gründen:

a. Wer das organische Wesen für ein Educt ausgiebt, erklärt damit nichts; denn es bleibt immer Hyperphysik, wenn ich die Schöpfung in meine Erklärung einmische, sie mag nun im Anfang alle Keime hervorgebracht und in einander eingeschachtelt haben, oder sie bei Gelegenheit jeder Zeugung hervorbringen.

b. Wer das organische Wesen für ein Educt ausgiebt, kann die Erzeugung der Misgeburten nicht erklären. Warum sollte der Schöpfer Keime zu Misgeburten erschaffen haben? Da nun offenbar äussere Ursachen an den Misgeburten schuld sind, und die Natur den daraus entstehenden Fehler offenbar nach Möglichkeit gut macht, so muss der Verfechter der Einschachtelungstheorie doch zugleich eine bildende Kraft in der Materie annehmen.

c. Wer hingegen das organische Wesen für ein Product seines Gleichen hält, hat überwiegende Erfahrungsgründe für seine Theorie, s. Bildungstrieb, III.

d. Wer das organische Wesen für ein Product seines Gleichen hält, hat die Vernunft für sich; weil er so wenig Uebernatürliches zuläſst, als nur möglich ist, und, unbekümmert um den ersten Anfang aller organischen Materie, der auſser den Grenzen der Physik liegt, die Fortpflanzung der organischen Wesen, als von der Natur, nicht bloſs entwickelt, sondern gewirkt, betrachtet (U. 377, 378.).

Man sehe übrigens den Artikel Bildungstrieb.

Kant. Critik der Urtheilskraft. II. Th. S. 376 - 378.

Ehe,

matrimonium, *mariage*. Die natürliche Geschlechtsgemeinschaft nach dem Gesetze, oder die Verbindung zweier Personen, verschiedenen Geschlechts, zum lebenswierigen wechselseitigen Besitze ihrer Geschlechtseigenschaften (Geburtsglieder) (K. 107.).

2. Die Geschlechtsgemeinschaft ist der wechselseitige Gebrauch, den ein Mensch von des Andern Geschlechtsorganen und Vermögen macht; sie ist natürlich, wenn dieser Gebrauch so gemacht wird, daſs dadurch seines Gleichen erzeugt werden kann. Diese natürliche Geschlechtsgemeinschaft ist nach dem Gesetze, d. i. nach einer solchen allgemeinen Regel, welche diese natürliche Geschlechtsgemeinschaft zur Pflicht macht. Es ist also die Ehe eine Verbindung, die

a. den wechselseitigen Besitz der Geschlechtseigenschaften zum Zweck hat;

b. zwischen Personen verschiedenen Geschlechts geschlossen wird;

c. nach dem Gesetze geschlossen wird;

d. zwischen zwei Personen geschlossen wird;

e. lebenslang dauert. Diese letztere Bedingung ist in der zweiten Erklärung noch hinzu gekommen (K. 107.).

3. a. **Die Ehe hat den wechselseitigen Besitz der Geschlechtseigenschaften, oder die natürliche Geschlechtsgemeinschaft zum Zweck.** Wolf lehrte (Grundsätze des Natur- und Völkerrechts §. 856.), dass der Zweck der Ehe sei, Kinder zu erzeugen und zu erziehen. Das mag allerdings der Zweck seyn, zu welchem die Natur den Geschlechtern Neigung zu einander einpflanzte. Aber es kann nicht der Zweck der Ehe seyn, weil dann mit dem Aufhören der Zeit des Kinderzeugens auch die Ehe sich auflösen und nicht lebenslang dauern würde.

4. b. **Die Ehe wird zwischen Personen verschiedenen Geschlechts geschlossen.** Würde sie zwischen Personen eben desselben Geschlechts geschlossen, so müsste der Zweck derselben eine **unnatürliche** Geschlechtsgemeinschaft, d. h. ein unnatürlicher Gebrauch seyn, den ein Mensch von den Geschlechtsorganen und dem Vermögen des Andern machen wollte. Das könnte aber nicht eine Ehe **nach dem Gesetze** seyn, weil sie Uebertretung der moralischen Gesetzgebung, und folglich Läsion der Menschheit in unsrer eigenen Person seyn würde. Denn der **unnatürliche** Gebrauch der Geschlechtsorgane an unsrer eigenen Person, ist der Gebrauch derselben wider ihren Zweck (indem nicht der wirkliche Gegenstand, sondern ein durch die Einbildung geschaffener dazu reitzt), folglich der Gebrauch unsrer eigenen Person als blossen Mittels eines Andern, oder unsrer selbst. Denn wer seine Geschlechtsorgane unnatürlich gebraucht, der bedient sich einer Person, bloss als eines Mittels, zur Befriedigung seiner Lust oder seiner thierischen Triebe, weil sie mit Lust verknüpft ist. Der Mensch aber ist keine Sache, mithin nicht etwas, das **bloss** als Mittel gebraucht werden kann, sondern muss bei allen seinen

Handlungen jederzeit als Zweck an ſich ſelbſt betrachtet werden. Alſo kann Niemand über den Menſchen in ſeiner Perſon disponiren, einen unnatürlichen Gebrauch von ſeinen Geſchlechtseigenſchaften zu machen (es ſei nun zur Onanie, Päderaſtie oder Sodomie). Die Läſion der Menſchheit bei einer ſolchen Uebertretung des Geſetzes iſt nicht bloſs Abwürdigung, ſondern Schändung der Menſchheit in ſeiner Perſon, weil ſie die Menſchheit gänzlich der thieriſchen Neigung überläſst, und den Menſchen zur genieſsbaren, aber hierin doch zur naturwidrigen Sache, d. i. zum ekelhaften Gegenſtande macht, und ſo aller Achtung für ſich ſelbſt beraubt (P. 78.). (K. 107. G. 67.).

5. c. Die Ehe wird nach dem Geſetze geſchloſſen. Wenn zwei Perſonen von ihren Geſchlechtseigenſchaften wechſelſeitigen Gebrauch machen wollen, ſo dürfen ſie dieſes nicht beliebig, ſondern müſſen einen geſetzlichen Vertrag darüber machen, wodurch ihnen jener Gebrauch zur Pflicht wird. Der Beweis, den Kant für dieſen Satz giebt, iſt vorzüglich angefochten worden, daher er verdient beſonders ins Licht geſetzt zu werden.

6. Beweis. α. der natürliche Gebrauch, den eine Perſon des einen Geſchlechts von den Geſchlechtsorganen des Andern macht, iſt ein Genuſs, zu dem ſich jene Perſon dem Andern hingiebt.

β. In dieſem Act macht ſich ein Menſch ſelbſt zur Sache, denn er wird bloſs das Mittel der Befriedigung eines Naturbedürfniſſes des Andern, daſs er lebt oder Vernunft hat, unterſcheidet ihn nicht z. B. von der Speiſe, womit der Andere ſeinen Hunger ſtillt *). Nun wider-

*) Der Weiſe ſieht beide Inſtincte, den Hunger und die Liebe, mit gleichen Augen an; er ſiehet im Eſſen und Lieben des Seinigen nichts Unanſtändiges, aber im Eſſen und Lieben des Fremden ſieht er zwei gleich groſse Frevelthaten. Einleit. in die Moral von Pörſchke, S. 318.

ſtreitet er aber dem Rechte der Menſchheit an ſeiner eigenen Perſon, ſich bloſs als Mittel gebrauchen zu laſſen.

γ. Nur unter der einzigen Bedingung iſt es möglich, daſs ſich ein Menſch dem andern zum Genuſſe hingebe, ohne daſs es dem Rechte der Menſchheit an ſeiner eigenen Perſon widerſtreite, daſs ſie einander wechſelſeitig rechtlich erwerben. Was nehmlich ein Menſch genieſst, das muſs das Seine ſeyn, er muſs es alſo rechtlich erworben haben. Wenn nun ein Menſch die Geſchlechtseigenſchaften des Andern zu ſeinem Genuſſe gebraucht, ſo muſs er dieſe, folglich den Menſchen, der dieſe Geſchlechtseigenſchaften hat, ſelbſt, erworben haben. Der Menſch muſs alſo ſeine Sache geworden ſeyn. Dieſes wäre aber eine Verletzung der Rechte der Menſchheit in der Perſon des erworbenen Menſchen. Folglich muſs der Menſch, welcher ſich dem Andern zum Genuſſe hingiebt, dieſen auch erwerben, weil jener alsdann die Sache deſſen iſt, der ihm, der ſich zum Genuſſe hingiebt, auch gehört, folglich dadurch ſein eigenes Eigenthum wird, d. i. ſein eigener Herr bleibt, oder ſeine Perſönlichkeit wieder herſtellt.

δ. Folglich iſt der wechſelſeitige Gebrauch der Geſchlechtseigenſchaften nur nach dem Geſetze, d. i. unter der Bedingung der Ehe zuläſſig, und allein unter dieſer Bedingung möglich; denn nur unter dieſer Bedingung kann der Eine von dem Andern den Gebrauch ſeiner Geſchlechtseigenſchaften mit Recht fordern, und einer dem Andern ſich zum Genuſſe hinzugeben verpflichtet ſeyn.

7. Dieſes Eherecht iſt ein perſönliches Recht, d. h. ein ſolches, durch welches ein Menſch die Willkühr eines andern durch ſeine eigene nach Freiheitsgeſetzen zu einer gewiſſen That, nehmlich ſich zum Genuſſe ſeiner Geſchlechtseigenſchaften hinzugeben, beſtimmen kann. Aber dieſes perſönliche Recht iſt es doch zugleich auf eine dingliche Art, d. h. ſo, als wäre die Perſon, deren Willkühr durch die eines

Andern bestimmt wird, eine Sache, ein Eigenthum desselben. Kant sagt (K. 108.) dass es so sei, gründet sich darauf, weil, wenn einer der Eheleute (oder der beiden Personen, die eine Ehe mit einander geschlossen haben) sich verlaufen oder sich in eines Andern Besitz gegeben hat, der andere ihn jederzeit und unweigerlich, gleich als eine Sache, in seine Gewalt zurückzubringen berechtigt ist. Diese Behauptung ist allgemein aufgefallen. Denn entweder gründet hier Kant einen Satz des Naturrechts auf ein positives Gesetz, oder es ist hier ein Cirkel, indem das, was Rechtens ist, wieder auf etwas gegründet wird, was aus dem, was Rechtens ist, folgt. Ich erkläre mir diese Schwierigkeit so: Kant hatte schon vorher bewiesen, dass das Eherecht ein persönliches Recht auf dingliche Art sei, dadurch, dass er zeigt, dass die eine Person die andere, gleich als eine Sache, erwerbe. Er will nun zeigen, dass dieses auch mit den bisherigen Gewohnheiten nach positiven Rechten zusammen stimme. Man siehet es daraus, will Kant sagen, dass man immer das Eherecht zugleich für eine Art Sachenrecht gehalten hat, dass der eine der beiden Eheleute den andern aus dem angemassten Besitze eines Andern, gleich als eine Sache wieder in seine Gewalt zurückbringen kann. Es ist hier nehmlich bloss ein Versehen im Ausdruck; die Worte: gründet sich darauf, sollten heissen, erhellet daraus, siehet man schon daraus, dass man es nehmlich immer für recht gehalten hat u. s. w.

8. d. Die Ehe wird zwischen zwei Personen geschlossen. Dieses folgt aus 7. Würde sie zwischen mehreren Personen geschlossen, so wäre keine das vollkommene, sondern nur das gemeinschaftliche Eigenthum der andern; folglich würde dann auch keine Person die andere vollkommen erwerben. Daher bleibt in diesem Falle keine Person ihr eigener Herr, sondern ist immer zum Theil Sache. Wäre nehmlich die Ehe Polygamie, so dass entweder Ein Mann mehrere Weiber, oder auch Ein Weib mehrere Männer hätte (Polyandrie), so

würde die Person, die sich weggiebt, nur einen Theil des Mannes, oder des Weibes gewinnen, weil Mann oder Weib zugleich ihren Mitgenossen in der Ehe gehören würde, und so würde sich diese Person immer zur bloſsen Sache machen. Giengen aber z. B. zwei Männer und zwei Weiber (oder überhaupt mehrere Personen beiderlei Geschlechts, aber so, daſs die Zahl der Männer und Weiber gleich wäre) eine gemeinschaftliche Ehe ein, so würde jedes Weib zwei Männern und jeder Mann zwei Weibern gehören. Hier scheint es zwar, als hebe sich beides mit einander auf, und als sei folglich eine solche Ehe erlaubt. Allein wenn ein Mann zwei Weiber hat, so ist jedes Weib, wie gezeigt worden, eine bloſse Sache, denn es erwirbt nur einen Antheil an dem Mann, nicht den ganzen Mann; würde nun noch ein Mann in die Ehe aufgenommen, so würde jedes Weib an jedem Mann einen rechtlichen Antheil haben, und jeder Mann an jedem Weibe. Hierdurch würde aber die Persönlichkeit des Weibes nicht wieder hergestellt, welches daraus erhellet, daſs das ganze vorige Verhältniſs alsdann bleibt, das Weib aber noch einen Herrn mehr bekömmt, der ihr ebenfalls nicht ganz gehört. Kurz, in einer solchen Ehe von mehrern Paaren beiderlei Geschlechts behandeln sich alle Personen einander als Sachen, indem sie sich an jede Person ganz hingeben und doch nur jede Person zum Theil erwerben. Denn daſs es mehrere Miteigenthümer einer Person giebt, vermehrt die Sklaverei derselben, daſs sie aber mit mehrern Miteigenthümerin an so viel Sachen von gleichem Werth ist, als Eigenthümer sind, vermindert den Werth des Eigenthums weit unter dem, wenn die Person nur eine dieser Sachen, aber allein besäſse, weil in beiden Fällen, wenn sie mehrern zugehört, und wenn sie mit mehrern etwas besitzt, ihre Willkühr mehr gebunden ist. Folglich ist nur die **Monogamie** eine wahre Ehe, d. h. die Ehe wird nur zwischen zwei Personen geschlossen.] Beide Personen heiſsen **Eheleute** oder **Ehegatten**, und insbesondere der Mann der **Ehemann**, und das Weib die **Ehefrau** (K. 109).

9. e. **Die Ehe wird endlich auf Lebenslang geschlossen.** Wäre die Ehe nur auf bestimmte Zeit

geschlossen, so hätten sich beide Personen einander nur auf bestimmte Zeit verdungen, und wären also nicht wechselseitiges Eigenthum geworden. Nun kann zwar eine Person der andern ihre Willkühr zu bestimmten Diensten verdingen, aber nicht den Gebrauch ihrer Gliedmafsen, als nur vermittelst ihrer eigenen Willkühr. Denn jeder Mensch, dessen Gliedmafsen von einem Andern, und nicht durch des erstern eigene Willkühr gebraucht werden, wird als Sache behandelt, weil mit der Willkühr die Persönlichkeit wegfällt, indem alsdann noch weniger der freie Wille möglich ist. Eben daher müssen bei dem Gebrauch der Gliedmafsen eines Menschen diese entweder durch die eigene Willkühr desselben, z. B. bei Dienstboten, oder so gebraucht werden, dafs die Gliedmafsen des Gebrauchenden zugleich in der Willkühr des Gebrauchten sind, d. h. dafs sie wechselseitiges Eigenthum werden. Dieses ist aber nicht möglich durch Verdingung. Folglich sind die Ehe auf Zeit oder das Concubinat, die Verdingung einer Person zum einmaligen Genufs oder die Hurerei, und der unehliche Beischlaf keine Ehe, sondern gesetzwidrig; und die Ehe mufs lebenswierig seyn *).

10. Aus den so eben angeführten Gründen kann es auch nie ein, auf das Vernunftrecht gegründetes, positives Gesetz geben, nach welchem eine Person ge-

*) Es ist merkwürdig, dafs der Besitz einer Person zum Gebrauch ihrer Geschlechtseigenschaften, auf eine bestimmte Zeit, und nicht auf Lebenszeit, rechtswidrig ist, und, als rechtlich gedacht, den Begriff der Ehe selbst unmöglich macht. Dahingegen der Besitz eines Dienstboten, auf Lebenszeit, und nicht auf eine bestimmte Zeit, rechtswidrig ist, und, als rechtlich gedacht, den Begriff der Hausherrschaft unmöglich macht. Der Grund liegt nehmlich darin, dafs im erstern Fall der Ehegatte seine Persönlichkeit sich allein dadurch erhält, dafs er sich nicht verdingt, sondern Herr bleibt; und dafs im zweiten Fall der Dienstbote seine Persönlichkeit dadurch verliert, wenn er sich nicht verdingt, sondern auf Lebenslang, folglich zum Sklaven, hingiebt. Die Aufhebung der Persönlichkeit macht aber jeden Contract null und nichtig.

zwungen werden könnte, den Vertrag, durch welchen fie fich zum einmaligen Genuffe an eine andere verdungen hat, zu halten. Denn ein Vertrag, durch welchen die Rechte der Menfchheit einer der Perfonen, die den Vertrag machen, lädirt werden, oder die Perfönlichkeit einer derfelben aufhörte, ift kein Vertrag, weil ein Vertrag und das Halten deffelben eben die Perfönlichkeit vorausfetzt. Eben fo wenig kann der Concubinat ein Vertrag feyn, und wenn ein Theil den andern, nach Belieben, verläfst, fo kann keiner über Läfion feines Rechts gegründete Befchwerde führen, weil kein Theil durch einen rechtlichen Vertrag ein Recht auf den andern gehabt hat. Die Ehe an der linken Hand, um die Ungleichheit des Standes beider Theile zur gröſsern Herrfchaft des einen Theils über den andern zu benutzen, ift ebenfalls keine wahre Ehe, und nach dem Naturrecht kein Vertrag; denn fie ift nichts anders als ein, durch willkührliche pofitive Gefetze, die fich nicht auf das Naturrecht gründen, erlaubtes Concubinat, weil in einer wahren Ehe die gröfsere Herrfchaft des einen Theils über den andern wegfällt.

11. Die Frage: ob es alfo nicht der natürlichen Gleichheit der Verehlichten, als folcher, widerftreite, wenn das Gefetz (1. Mof. 3, 16.) von dem Manne im Verhältniffe auf das Weib fagt: er foll dein Herr, d. i. Er der befehlende, Sie der gehorchende Theil feyn? beantwortet Kant fo: die Herrfchaft, von der hier die Rede ift, betrifft nur die natürliche Ueberlegenheit des Vermögens des Mannes über das des Weibes, in Bewirkung des gemeinfchaftlichen Intereffe des Hauswefens und das darauf gegründete Recht zum Befehl. Denn da bei einer Gefellfchaft von zwei Perfonen, in dem Fall, dafs der Wille derfelben nicht von felbft Einheit hat, nicht die Mehrheit der Stimmen entfcheiden kann, und fie beide einen und denfelben Zweck, nehmlich das gemeinfchaftliche Intereffe des Hauswefens zu bewirken, zu haben verpflichtet find, fo mufs es die Pflicht deffen, der diefes Intereffe am wenigften bewirken kann, d. i. des Weibes feyn, zu wollen, dafs die

Stimme dessen entscheide, der ihr am Vermögen, dieses Interesse zu bewirken, von Natur überlegen ist. *)

12. Der Ehevertrag wird nur durch eheliche Beiwohnung vollzogen; denn eben hierin bestehet ja der Zweck der Ehe, folglich ist die Ehe noch nicht vollzogen, so lange dieser Zweck noch nicht erreicht ist, und bis dahin kann zwischen den beiden Personen zwar ein Vertrag zur Ehe, aber noch keine Ehe gewesen seyn. Ein Vertrag zweier Personen beiderlei Geschlechts, entweder mit dem geheimen Einverständnisse, sich der fleischlichen Gemeinschaft zu enthalten, oder mit dem Bewusstseyn eines, oder beider Theile, dazu unvermögend zu seyn, ist ein simulirter Vertrag, oder ein solcher, bei dem sich beide contrahirende Theile nur so stellen, als machten sie einen Vertrag; ein solcher Scheinvertrag kann also auch durch jeden von beiden nach Belieben aufgelöset werden. Tritt aber das Unvermögen nachher ein, so kann der Zweck der Ehe nicht erreicht werden, und es scheint daher, als werde die Ehe dadurch aufgelöset. Allein dieser Zufall ist unverschuldet, und dadurch, dass die eine Person als das Eigenthum der andern, ohne dass es die erstere verschuldet hat, Schaden leidet, kann die andere Person nicht aufhören, das Eigenthum der erstern zu seyn, und folglich der Ehevertrag nicht aufgehoben werden.

13. Die Erwerbung einer Gattin oder eines Gatten geschieht also nicht *facto* (durch die blosse Beiwohnung, ohne vorhergehenden Vertrag), auch nicht *pacto* (durch den blossen ehelichen Vertrag, ohne nachfolgende Beiwohnung), sondern nur *lege* (d. i. als recht-

*) Da indessen diese Unterwerfung wider die Neigung geschieht, weil sonst der Wille einstimmig seyn würde, so wird der Wille des Mannes in diesem Falle gebietend, und die Befolgung desselben wird daher, als mit Aufopferung verbunden, ganz richtig, in jener Stelle des ältesten Gesetzbuchs, als eine Strafe vorgestellt.

liche Folge aus der Verbindlichkeit, nur in eine solche Ehe zu treten und sie zu vollziehen, wie sie bisher erklärt und bewiesen worden ist). Uebrigens folgt von selbst, daſs zwei Personen, die einander wechselseitig besitzen, damit auch die Glücksgüter besitzen, die der andern zugehören, doch kann sich jede derselben durch einen besondern Vertrag des Gebrauchs eines Theils derselben, oder auch aller, begeben.

14. In den metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre (T. 78.) wirft Kant noch einige merkwürdige hierher gehörende casuistische Fragen auf, die wir noch erwägen, und zugleich einen Versuch machen wollen, sie zu beantworten. In der Beiwohnung der Geschlechter ist die Fortpflanzung, d. i. die Erhaltung der Art, der Zweck der Natur; diesem Zweck darf also wenigstens nicht zuwider gehandelt werden, indem die Maxime, nach der dieses geschähe, als allgemeines Naturgesetz der Natur widersprechen, und sie aufheben würde. Ist es aber erlaubt, auch ohne auf jenen Zweck der Natur Rücksicht zu nehmen, sich (selbst wenn es in der Ehe geschähe) jenes Gebrauchs anzumaſsen?

15. Ist es z. B. zur Zeit der Schwangerschaft, — ist es bei der Sterilität des Weibes (Alters oder Krankheit wegen) u. s. w. nicht der Pflicht gegen sich selbst zuwider, von seinen Geschlechtseigenschaften Gebrauch zu machen? oder giebt es hier ein Erlaubnisſsgesetz der moralisch-praktischen Vernunft, welches etwas an sich Unerlaubtes (gleichsam nachsichtlich) erlaubt macht?

16. Nach dem Naturrecht ist das keine Frage, denn da der Zweck der Ehe der wechselseitige Gebrauch der Geschlechtseigenschaften ist, so darf dabei weiter auf keinen andern Zweck Rücksicht genommen werden. Nach der Moral aber soll die Maxime beurtheilt werden, nach welcher die eine Person die Geschlechtseigenschaften der andern gebraucht. Um dieses zu erörtern, setze man zuerst die Maxime, die

Geschlechtseigenschaften nie zum Vergnügen, sondern blofs zum Kinderzeugen zu gebrauchen, sei allgemeines Gesetz; so ist ein solches Gesetz allerdings dem Zweck der Natur gemäfs, folglich ohne Widerspruch in sich selbst. Nun ist aber der Act des Kinderzeugens zugleich mit der gröfsten Sinnenlust verbunden, die an einem Gegenstande möglich ist. Man setze nun, es sei allgemeines Gesetz, nie um dieser Sinnenlust willen, in der Ehe, Gebrauch von den Geschlechtseigenschaften zu machen; so würde das so viel heifsen, als, es sei Pflicht, nie eine sinnliche Triebfeder wirken zu lassen, indem die Erhaltung des Lebens durch Speise und Trank und jede Befriedigung eines Naturbedürfnisses mit Vergnügen, als der sinnlichen Triebfeder dazu, verbunden ist; welches wir als allgemeines Gesetz nicht wollen können, weil es der Natur widersprechen, und alles Vergnügen widergesetzlich oder unerlaubt machen würde. Die Maxime, bei dem Gebrauch der Geschlechtseigenschaften auf das Kinderzeugen Rücksicht zu nehmen, ist also keine Rechtspflicht, sondern eine Tugendpflicht. Nun ist aber jede Tugendpflicht von weiter Verbindlichkeit, das ist, das Gesetz kann nicht bestimmt angeben, wie und wie viel zu dem Zweck, der zugleich Pflicht ist, nehmlich hier auf das Kinderzeugen Rücksicht zu nehmen, gewirkt werden solle (T. 20). Wenn daher nur nicht diesem Zweck, der zugleich Pflicht ist, und keiner andern Pflicht, z. B. der, die eigene, oder des Ehegenossen Gesundheit zu erhalten und ihr nicht zu schaden, entgegen gehandelt wird; so erlaubt das Moralgesetz, auch dann von den Geschlechtsorganen in der Ehe Gebrauch zu machen, wenn es nicht möglich ist, Kinder zu zeugen, und doch der Naturtrieb vorhanden ist und Befriedigung fordert. Die Behauptung, dafs man dem Naturtriebe in diesem Falle stets widerstehen müsse, ist **Purismus** in der Moral, d. i. eine Pedanterei in Ansehung der Beobachtung der Pflicht der Keuschheit, was die Weite derselben betrifft. Denn wir würden alsdann die Pflicht der Keuschheit, welche ethisch ist, völlig zu einer Rechtspflicht machen, oder eine an sich unvollkommene Pflicht, von der es Ausnahmen geben kann,

als eine vollkommene behandeln. Es kann an fich nicht unerlaubt feyn, fich das Vergnügen des Ehegenuffes auch ohne Rückficht auf das Kinderzeugen zu machen, wenn diefer Zweck entweder fchon erfüllt ift, oder nicht erfüllt werden kann; denn was weder Pflichtwidrig ift, noch Pflicht, das ift erlaubt. Nun kann es nicht Pflicht feyn ohne Rückficht auf das Kinderzeugen, das Vergnügen des Ehegenuffes zu genießen, weil das wider den Zweck der Natur feyn würde; es kann aber auch nicht allgemein Pflichtwidrig feyn, weil wir das als allgemeines Gefetz nicht wollen können, folglich ift es erlaubt unter den angeführten Bedingungen (T. 79).

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. I. Th. II. Hauptft. III. Abfchn. I. Tit. §. 24. — 27. S. 106 — 111.

Deff. metaph. Anfangsgr. der Tugendlehre. Eth. Elementarl. I. B. I. Hauptft. II. Artik. Caf. Fragen. S. 78. 79.

Ehrbarkeit,

Wohlanftändigkeit, ethifche Ehrbarkeit, *honeftas externa*, *honnêteté externe*. Das Phänomen der Ehrliebe im äufsern Betragen (T. 142). Man nennt den innern Anfpruch auf das Recht, dafs andere Menfchen Achtung für uns haben, und diefelbe auch äufserlich bezeigen follen, die Ehrliebe. Diefer Anfpruch ift etwas in unfern Gefinnungen, und kann auch äufserlich erfcheinen, dann wird diefe Gefinnung ein Phänomen, man ficht es dem Ehrliebenden an feinem Verhalten an, dafs er Ehrliebe hat, und dies äufsere Verhalten, welches Ehrliebe verräth, heifst die ethifche Ehrbarkeit. Giebt Jemand aber in feinem äufsern Betragen zu erkennen, dafs er keine Ehrliebe hat, z. B. dadurch, dafs er öffentlich eine fchändliche Handlung begehet, fo giebt er ein Scandal, welches höchft pflichtwidrig ift. Man nennt es auch ein Aergernifs geben. Ein folches Scandal oder Aerger-

nifs ist also ein Beispiel davon, dass man die Ehrbarkeit nicht achtet; derjenige aber, bei dem ein solches Scandal Nachfolge bewirkt, nimmt daran ein Aergerniss (T. 142).

2. Die rechtliche Ehrbarkeit (*honestas iuridica*, *honnêteté juridique*) bestehet darin, im Verhältnisse zu Andern seinen Werth, als den eines Menschen, zu behaupten (K. XLIII.) Ulpian (l. 10. ff. *de J. et J.*) schreibt sie mit der Formel vor: sei ein rechtlicher Mensch (*honeste vive*), welches einerlei ist mit der äussern Befolgung der Kantischen ethischen Formel: mache dich Andern nicht zum blossen Mittel, sondern sei für sie zugleich Zweck, d. h. lass dich von Andern nicht bloss als Mittel zu ihren Zwecken, sondern so gebrauchen, dass sie dich zugleich als Zweck an sich behandeln. *) Es ist hier aber nicht davon die Rede, dass man diese Maxime haben soll, welches ethisch wäre, sondern dass die einzelnen Handlungen so beschaffen seyn sollen (K. XLIII).

3. Dasjenige Frauenzimmer, das den Scherz einer losen oder schalkhaften Mannsperson, die weder durch ausspähende Blicke beleidigen, noch die Achtung zu verletzen gedenkt, mit unwilliger und spröder Mine aufnimmt, nennt Kant eine Ehrbarkeitspedantin (S. II, 339). Eine solche Ehrbarkeitspedantin hat den Purismus in der Moral, dass man nicht einmal durch feine Scherze auf den Geschlechtstrieb anspielen müsse.

---

*) Eine Hure, eine Concubine, sind folglich keine rechtliche Menschen, es fehlt ihnen an der rechtlichen Ehrbarkeit. Man kann übrigens rechtlich ehrbar seyn, ohne es juridisch zu seyn, aber nicht umgekehrt; denn wer Ehrliebe im äussern Betragen hat, der wird sich auch äusserlich von Andern nicht zum blossen Mittel gebrauchen lassen.

Diejenige Mannsperson, welche solche Anspielungen macht, wird lose oder schalkhaft genannt. In der Moral kann aber nur ein solcher Scherz über diesen Gegenstand unerlaubt seyn, der entweder eine unreine und laxe Gesinnung über diesen Punct voraussetzt, oder der ein Aergerniss geben kann, oder der wirklich zur Uebertretung des Gesetzes der Keuschheit verführen soll. Ist keiner von diesen drei Gründen vorhanden, so ist es Pedanterei, einen feinen Witz über diesen Gegenstand unerlaubt und beleidigend zu finden (S. II, 339).

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Tugendl. Elementarl. II. Th. I. Hptst. II. Abschn. §. 40. S. 110.

Dess. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. Einleit. A. 1. S. XLIII.

Dess. sämmtl. kleine Schriften. Beobacht. über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. 3. Abschn. S. 339.

Ehre Gottes.

Ehre ist die Bezeigung der Achtung vor einem moralischen Wesen. Nun können wir Gott durch nichts mehr ehren, als durch das, was das schätzbarste in der Welt ist, durch die Achtung für sein Gebot, durch die Beobachtung der heiligen Pflicht, die uns sein Gesetz auferlegt, wenn seine herrliche Anstalt dazu kömmt, eine solche schöne Ordnung mit angemessener Glückseligkeit zu krönen. Nun ist beides zusammen das höchste Gut und der Zweck der Schöpfung, folglich kann man sagen, der Zweck der Schöpfung sei die Ehre Gottes, s. Gott.

2. Die Ehre Gottes ist also die Bekanntmachung seines Gesetzes durch die Achtung für die Pflicht in den moralischen Wesen, und die sich hierauf gründende Bewirkung einer der Würdigkeit

der moralischen Wesen angemessenen Glückseligkeit; also die Bewirkung des höchsten Guts (P. 236. f.).

Ehrenwahn.

Der Ehrenwahn, sagt Kant (Relig. innerhalb der Grenzen u. s. w. IV. St. S. 256 *, und sämmtl. kleine Schriften, 2. B. Beobacht. über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, 2. Abschn. S. 327.), setzt in Andrer Hochpreisung den Werth, den er blofs ihrer Achtung beilegen sollte. Er unterscheidet sich von der wahren Gesinnung der Ehre dadurch, dafs er auf äufsere Zeichen der Ehre und Achtung den Werth legt, der der Ehre und Achtung selbst gebührt, z. B. auf Ehrenbezeigungen, Orden und Titel u. s. w., s. Ehrliebe.

Ehrlichkeit,

ingenuitas, *ingénuité*, die Wahrhaftigkeit in Erklärungen (T. 84). Die Wahrhaftigkeit ist die Pflicht des Menschen gegen sich selbst, nichts zu sagen, was er nicht glaubt. Das was aber Jemand sagt, kann eine blofse Erklärung seiner Gedanken, oder auch ein Versprechen seyn; die Pflichtgesinnung nun, nichts für seine Gedanken zu erklären, was er nicht glaubt, ist die Ehrlichkeit. Die Wahrhaftigkeit in Erklärungen und Versprechungen zusammen heifst die Aufrichtigkeit (*sinceritas*, *sincerité*). Die Grundgesinnung der Ehrlichkeit ist daher die Wahrhaftigkeit, die, wenn sie als Maxime solchen Reden und Aussagen zum Grunde liegt, die nicht Versprechungen sind, Ehrlichkeit, liegt sie aber Versprechungen zum Grunde, Redlichkeit heifst, s. Redlichkeit.

Ehrliebe,

honestas interna, *iustum sui aestimium*, *honnêteté interne*. Die Tugend, welche den Lastern entgegen

steht, die durch die Pflicht des Menschen gegen sich selbst verwerflich sind, nehmlich der Lüge, dem Geitz und der Kriecherei oder der falschen Demuth. Sie ist von der Ehrbegierde unterschieden, welche bloss das Verlangen nach äussern Achtungszeichen und Achtungsbezeigungen ist. *) Von der Ehrbarkeit, durch welche die Ehrliebe erscheint, ist in dem vorhergehenden Artikel gehandelt worden (T. 69).

2. Eine andere Erklärung, die Kant von der Ehrliebe giebt, ist, sie sei der Anspruch auf die Achtungsbezeigungen Andrer gegen uns als Menschen (T. 142). Wer nehmlich die Maximen der Wahrhaftigkeit, des zweckmässigen Gebrauchs der Glücksgüter und der Selbstachtung in seine Handlungsmaximen aufnimmt, der macht sich dadurch zum Gegenstande der Achtung Andrer, und erwartet mit Recht, die Zeichen dieser Achtung auch in dem Verhalten Andrer gewahr zu werden, d. i. er hat Ehrliebe. Dieses ist die Bedeutung des Worts nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch, und diese Ehrliebe ist eine Folge der erstern.

Eid,

iusiurandum, *tortura spiritualis*, *serment*. Das Erpressungsmittel der Wahrhaftigkeit in äussern Aussagen (S. III, 410 *). Kant missbilligt ihn, wie schon die obige lateinische Benennung, Geisteszwang, die er ihm giebt, beweiset.

2. Kant sagt: der Eid wird vor einem menschlichen Gerichtshofe nicht bloss für erlaubt, sondern

*) Sie kann zwar mit der Ehrliebe äusserlich zusammentreffen, macht uns aber schon leidend, und führet uns daher sehr unsicher. Einleit. in die Moral von Pörschke. S. 412.

auch für unentbehrlich gehalten; ein trauriger Beweis von der geringen Achtung der Menschen für die Wahrheit, selbst im Tempel der öffentlichen Gerechtigkeit (dem Gerichtshofe), wo die bloſse Idee von ihr schon für sich die gröſste Achtung einflöſsen sollte! Von einem menschlichen Gerichtshofe wird indessen dem Schwörenden nichts weiter zugemuthet, als die Anheischigmachung, daſs, wenn es einen künftigen Weltrichter (mithin Gott und ein künftiges Leben) giebt, er ihm für die Wahrheit seines äuſsern Bekenntnisses verantwortlich seyn wolle. Daſs es einen solchen Weltrichter gebe, davon hat der Gerichtshof nicht nöthig dem Schwörenden ein Bekenntniſs abzufordern. Denn wenn er trotz dem Eide lügt, so wird er sich auch nicht scheuen, zu lügen, daſs er einen Gott glaube, ob er wohl im Herzen (d. i. innerlich, mit dem Verstande) ein Gottesleugner ist (S. III, 411 *).

3. Derjenige Staat, der seine Bürger rechtlich verbinden will, einen Gott oder auch mehrere zu glauben, kann dazu keinen andern Grund haben, als den, damit die Bürger einen Eid schwören können. Die Furcht vor einer allsehenden obersten Macht, deren Rache sie durch den Eid feierlich gegen sich aufrufen, im Fall, daſs ihre Aussage oder ihr Versprechen falsch wäre, soll sie nöthigen, ehrlich (wahrhaft in Aussagen) und redlich (treu im Versprechen), mit einem Wort, aufrichtig zu seyn.

Allein man rechnet offenbar hierbei nicht auf die Moralität der Aussage und des Versprechens. Man kann das daraus sehen, weil man sich sonst an der feierlichen Aussage oder an dem feierlichen Versprechen begnügen würde *). Dennoch nimmt man in einem Fall,

*) Durch den Eid wird auch subjectiv nicht die Pflicht, Wahrheit zu sprechen, verstärkt; sondern nur der Mensch vielleicht bewogen, diese pflichtmäſsige Handlung aus abergläubischer Furcht zu thun.

wo die Pflicht der Wahrhaftigkeit jedermann so klar einleuchtet, seine Zuflucht zum Aberglauben. Dies gehet so weit, dass selbst uncultivirte Nationen den von einem Mährchen hergenommenen Bewegungsgrund zur Wahrhaftigkeit für sicherer halten, als die Moralität dessen, der eine Aussage oder ein Versprechen thut. *) Wenn z. B. nach Marsdens Zeugnisse, (in seiner Beschreibung der Insel Sumatra.) die Rejangs, ein heidnisches Volk auf Sumatra, etwas feierlich versichern wollen, so schwören sie bei den Knochen ihrer verstorbenen Anverwandten, ob sie gleich kein Leben nach dem Tode glauben. Die Guineaschwarzen schwören bei ihrem Fetisch. Der Jacobitermönch Loyer erzählt (Allg. Hist. der Reisen zu Wasser und zu Lande, 3. B. S. 468): wenn die Guineaschwarzen (auf der Goldküste) beim Fetisch schwören, so halten sie den Eid gewiss, besonders wenn sie den Fetisch essen. Um die Wahrheit von einem Schwarzen herauszubringen, darf man nur etwas in ein wenig Wasser mengen, und darauf einen Bissen Brodt hinein tunken, alsdann fordern, dass er diesen Fetisch als ein Zeichen der Wahrheit essen soll. Verhält sichs so, so wird er es freimüthig thun, im Gegentheil aber es nicht anrühren, in der Meinung, er würde, wenn er falsch schwüre, auf der Stelle sterben. Demjenigen Schwarzen, der etwas von seinem Fetisch in ein wenig Wasser schabt, oder auf etwas Esswaare, und nimmt es in den Mund, ohne es hinterzuschlucken, und dabei schwört, wird von seinen Landsleuten fest geglaubt. Diejenigen, die nicht so feierlich schwören, thun ihren Eid bei eines Menschen Kopf, Aermen oder Leibe. Sie glauben fest, dass, wenn sie falsch schwören, diese Theile an ihrem Leibe verdorren werden. Auch schwören sie beim Anghiume oder

*) Eben den halborganisirten Bürgergesellschaften, die im Stande halber Wildheit leben, scheint der Eid am unentbehrlichsten zu seyn. Einleitung in die Moral von Pörschke. S. 252.

Gott auf folgende Art: sie nehmen etwas Sand in die Hand, thun ihn in den Mund, sehen gen Himmel und sprechen: Gott tödte mich durch diesen Sand, wenn es nicht wahr ist. Sie brauchen diese Verwünschung selten anders, als im Zorne, oder in einer andern Leidenschaft. Eben so erzählt Bosman (Beschreibung von Guinea S. 148. f. Allg. Historie der Reisen zu W. und zu L. 4. B. S. 182.): die Guineaschwarzen wären der Meinung, sie würden keine Stunde leben, wenn sie falsch schwüren. Den Fetischtrank nehmen sie mit dem Wunsche zu sich, dass sie der Fetisch umbringen möchte, wenn sie ihr Versprechen nicht erfüllen würden. Diesen Trank muss ein jeder mitgeniessen, der bei dem Versprechen mit interessirt ist, sowohl diejenigen, die das Versprechen thun, als diejenigen, denen es gethan wird, oder die dabei Zeugen seyn sollen. Die Anführer der um Sold gemietheten Hülfsvölker trinken ihn mit dem Wunsche: ihr Fetisch solle sie hinrichten, wenn sie nicht aus allen ihren Kräften Beistand leisten würden, den Feind auszurotten. Bosman erzählt aber, dass sie sich von ihrem Priester heimlich hätten von dem Eide wieder lossprechen lassen; daher liessen die Neger bei Axim erst den Priester schwören, der Fetisch solle ihn hinrichten, wenn er eine Person von dem Eide lossprechen würde. In dem Fall, dass der Eid gebrochen wird, glauben sie, muss die Person, welche falsch geschworen hat, von dem Fetischtrank bersten. Unter allen Eidesarten bei dem Fetisch ist folgende die feierlichste, und man bedienet sich derselben bei den wichtigsten Gelegenheiten. Man stellet den Schwarzen, der den Eid ablegen will, vor den Fetisch des Priesters. Dann bittet der Schwarze den Fetisch, indem er ihn bei Namen nennt, und erzählt, was er beschwören will, er möchte ihn hinrichten, wenn er falsch schwöre. Sodann berührt der Priester mit etwas von den Sachen, daraus der Fetisch gemacht ist, des Schwörenden Kopf, Aerme, Leib und Füsse, hält es über seinen Kopf, und schwingt es zweimal herum. Nach diesem schneidet er von einem Finger jeder Hand und einer Zehe an jedem Fusse ein Stück Nagel, auch

einiges von seinem Haupthaar ab, und wirft solches in den Kasten, in welchem der Fetisch steht. Wenn alles dieses gethan worden, so hält man den Eid für fest und verbindlich (Bosman a. a. O. S. 149. f. Allg. Historie 4. B. S. 183). Villault erzählt (in seiner Reise S. 191. Allgemeine Historie der Reisen, 4. B. S. 183): als er vor Aschini lag, beklagte sich ein Neger, ihm wäre ein Stück Gold auf dem Schiffe genommen worden. Als er aber eine Brodtrinde essen, und bei seinem Fetisch schwören sollte, dass es wahr sei, wollte er nicht. Derselbe Verfasser (a. a. O. S. 193. Allg. Hist. 4. B. S. 183.) befand sich einmal mit dem Dänischen General beim Abendessen, als des Königs von Fetu Schwiegersohn, Jangue Senese, hereinkam. Der General warf diesem Jangue vor, er habe ihm einen Ring gestohlen. Der Schwarze wollte bei seinem Fetisch, einem Büschel Dornen in einem Kästchen, schwören, dass es nicht wahr sei. In der Mitte des Kästchens waren ein Stück Schmeer und Wachs mit Papageifedern, kleine verbrannte Hühnerbeine und Vogelfedern von einem Vogel, der der grosse Fetisch des Landes war. Einer von den gegenwärtigen Priestern meldete ihm, er hätte den Fetisch so stark als möglich gemacht, und wenn der Prinz löge, so könnte er nicht mehr eine Stunde leben.

4. Einen solchen Glauben nennt man Religion, weil die Macht eines höhern Wesens sein Gegenstand ist. Dieser Glaube sollte aber eigentlich Superstition oder Aberglaube heissen, s. Aberglaube. *)

5. Kant sagt (K. 152): dieser Glaube sei aber für die Rechtsverwaltung unentbehrlich, weil, ohne auf ihn zu rechnen, der Gerichtshof nicht rechtsprechen könne. Der Gerichtshof muss nehmlich ein Mittel haben,

*) Geschichte und Erfahrung können übrigens nie über die Moralität einer Handlung entscheiden, weil diese sich lediglich auf Gesetzen *a priori* gründet.

geheim gehaltene Facta an den Tag zu bringen, und das sei der Eid. Darum müsse nun ein Gesetz seyn, nach welchem die richtende Gewalt verbinden könne, einen Eid zu schwören. Dieses Gesetz sei also offenbar nur zum Behuf der richtenden Gewalt gegeben. Allein das folgende lehrt, daſs Kant hier diese Unentbehrlichkeit des Eides bloſs von der richtenden Gewalt unter uncultivirten Nationen *) behauptet.

6. Kant wirft nun zwei Fragen auf:

a. Was verbindet mich, mein Recht auf den Eid eines Andern ankommen zu lassen?

b. Was kann mich verbinden, zu schwören?

Nach der ersten Frage soll ich eines Andern Eid als einen rechtsgültigen Beweis der Wahrheit seines Vorgebens annehmen, und so durch den Eid allem Hader ein Ende gemacht werden (Hebr. 6, 16.); ich soll also dem Schwörenden Religion zutrauen. Das Verlangen und die ganze mir auferlegte Verbindlichkeit zu schwören ist an sich unrecht (T. 152. f.).

7. Antwort auf a. Bei der Voraussetzung, daſs es, im bürgerlichen Zustande, für einen Gerichtshof, kein anderes Mittel gebe, in gewissen Fällen hinter die Wahrheit zu kommen, als den Eid, muſs vorausgesetzt werden, daſs jeder Religion habe. Die Religion ist alsdann ein Nothmittel. In diesem Fall setzt der Gerichtshof aus Noth voraus, daſs jeder Religion hat, um sie zum Behuf des rechtlichen Verfahrens zu gebrauchen; und findet sein Recht dazu darin, daſs er jenen Geisteszwang (den

*) Die sich der Ablegung des Eides, als einer Schutzwehr ihres Eigenthums, als eines Mittels, versteckte Wahrheit, deren Aufsuchung der Trägheit zu lästig fiel, hervor zu zaubern, als eines Schwerdtes, den für sie zu festen Knoten zu zerhauen, bedienen. Einleit. in die Moral von Pörschke. S. 252.

Eid) für ein besonderes und dem abergläubischen Hange der Menschen angemessseneres Mittel der Aufdeckung des Verborgenen hält (K. 153).

8. Antwort auf b. Hieraus läſst sich nun leicht die zweite Frage beantworten: kann ich überhaupt verbunden werden, zu schwören? Im Grunde handelt die gesetzgebende Gewalt unrecht, wenn sie der richterlichen Gewalt die Befugniſs ertheilt, jemanden schwören zu lassen. Denn da der Eid sich auf dem Aberglauben gründet, daſs Gott die Lüge eher strafen werde, wenn der Schwörende ihn dazu auffordert, so wird der Schwörende gleichsam gerichtlich genöthigt, sich zu diesem Aberglauben zu bekennen. Da eine solche Nöthigung nun unerlaubt ist, so ist selbst im bürgerlichen Zustande ein Zwang zu Eidesleistungen der unverlierbaren menschlichen Freiheit zuwider (K. 153.). Daſs es Aberglauben ist, auf den man beim Eide am meisten rechnet, ist daran zu erkennen, daſs von einem Menschen geglaubt wird, er werde durch eine Formel, durch die er die göttlichen Strafen über sich aufruft, bewogen werden, die Wahrheit zu sagen. Und dennoch trauet man diesem Menschen nicht zu, daſs er in einer feierlichen Aussage, auf deren Wahrheit die Entscheidung des Rechts der Menschen (des Heiligen, was in der Welt ist) beruhet, die Wahrheit sagen werde. Nun kann er, wenn er in diesem Fall lügt, ohnedem den göttlichen Strafen nicht entgehen. Und so gründet sich folglich der Eid, wenn er verbindender seyn soll, als die bloſse feierliche Aussage, auf dem Aberglauben, als komme es auf den Menschen an, dem höchsten Gericht Gottes von seiner Wahrhaftigkeit Rechenschaft zu geben, oder nicht. Durch den Eid, wähnt man, stelle man sich erst vor dieses höchste Gericht, da man sich doch durch jede Handlung schon vor dasselbe stellet, also auch durch die Lüge ohne Schwur.

9. Wirklich hat auch Christus selbst zu erkennen gegeben, daſs im Puncte der Wahrhaftigkeit das bürgerliche Erpressungsmittel, der Eid, der Achtung für die Wahrheit Abbruch thue, und gleichsam die Lüge ohne

Schwur autorisire (Matth. 5, 34 — 37.). Das Verbot Jesu zu schwören ist klar: ich sage euch, dass ihr allerdinge (ganz und gar nicht, μη ὅλως) schwören sollt. Wenn die Religionslehrer diese Stelle missverstanden haben, so rührt es bloss daher, dass sie sich bemühet haben, die Lehre Jesu der herrschenden Gesetzgebung und dem Gebrauch des bürgerlichen Gerichtshofes anzupassen. Sonst ist dieses Verbot Jesu von so grosser Bedeutung, als die übrigen, unter denen es stehet. Es wird aber der Eid von Jesu in dieser Stelle als eine ungereimte Vermessenheit vorgestellt. Man will, sagt Jesus, durch den Eid, gleichsam als durch Zauberworte, Dinge wirklich machen, die doch nicht in unsrer Gewalt sind. Der eine schwört beim Himmel, der andere bei der Erde, ein dritter bei Jerusalem, ein vierter bei seinem Haar; und dennoch kann keiner von allen auf diese Dinge wirken. Der weise Lehrer setzt hinzu: eure Versicherung sei: Ja, ja! Nein, nein! was ihr noch drüber sagt, das hat eine moralisch böse Quelle. Jede andere eidliche Betheuerung der Wahrheit, will er sagen, hat den unerlaubten Wahn zum Grunde, als sei der Eid von grösserer Wichtigkeit als die blosse Aussage der Wahrheit ohne Eid, und macht daher die gemeine Lüge beinahe erlaubt (R. 240. f.).

10. In einer Anmerkung zu seiner Lehre von der Erwerbung der Sicherheit durch Eidesablegung (K. 135.) sagt Kant: dass man die promissorischen (Versprechungs) Amtseide in assertorische (Versicherungseide) verwandeln sollte. Er meint damit, dass der Beamte etwa zu Ende eines Jahres (oder mehrerer) verbunden seyn sollte, die Treue seiner Amtsführung während desselben zu beschwören; dann würde dieses

theils das Gewissen mehr in Bewegung bringen, als der Versprechungseid, welcher hinterher noch immer den innern Vorwand übrig lässt, man habe, bei dem besten Vorsatze, die Beschwerden nicht vorausgesehen, die man nur nachher während der Amtsverwaltung erfahren habe;

theils würden dann auch die Pflichtübertretungen, wenn ihre Summirung durch Aufmerken bevorstände, mehr Besorgnisse der Anklage wegen erregen, als wenn, wie jezt bei dem Versprechungseid, immer eine Gewissensanklage über die folgende vergessen wird, weil die Uebertretungen nicht alle zusammen auf einmal, sondern so wie sie entstehen, nach einander, vom Gewissen gerügt werden (K. 153. f.).

11. Die Menschen lügen aber auch Ueberzeugung, die sie, wenigstens nicht von der Art, oder in dem Grade haben, als sie vorgeben. Sie belügen sogar sich selbst, indem sie sich überreden, etwas zu glauben, und also ein inneres Bekenntnifs wovon ablegen, was sie im Grunde nicht glauben. Diese Unredlichkeit kann auch äufsere schädliche Folgen haben, sie kann nach und nach in wirkliche Ueberredung ausschlagen; daher schlägt Kant das Erpressungsmittel der Wahrhaftigkeit, den Eid, noch zu einem andern Gebrauch vor. Man soll nehmlich den innern Eid dazu brauchen, zu versuchen, ob unser inneres Bekenntnifs auch wahrhaftig ist. Man fragt sich nehmlich selbst: getrauest du dir wohl, bei allem was dir theuer und heilig ist, dich für die Wahrheit z. B. des Glaubenssatzes zu verbürgen, den du für wahr ausgiebst? Bei einer solchen Zumuthung wird das Gewissen aufgeschreckt. Man sieht nehmlich ein, dafs man sich der Gefahr aussetzt, mehr vorzugeben, als man mit Gewifsheit behaupten kann, wenn das Dafürhalten einen Gegenstand betrifft, der auf dem Wege des Wissens oder für die theoretische Einsicht gar nicht erreichbar, dessen Annehmung aber wegen seines Zusammenhangs mit der Moralität für die theoretische Vernunft empfehlbar, aber für sie immer noch frei ist. Noch mehr aber müssen Glaubensbekenntnisse, deren Quelle historisch ist, dieser Feuerprobe der Wahrhaftigkeit unterworfen werden, wenn sie Andern gar als Vorschriften aufgelegt werden; weil hier die Unlauterkeit und geheuchelte Ueberzeugung auf Mehrere verbreitet wird, und die Schuld davon dem, der sich für Anderer Gewissen gleichsam verbürgt, zur Last fällt (S. III. 411. 412. *).

12. Man hat zuweilen verlangt, dafs Jemand feinen Glauben (*de credulitate*) befchwören follte, welches von einem Gericht gar nicht verlangt werden kann, und zwar aus folgenden Gründen:

a. es enthält in fich felbft einen Widerfpruch; denn Glauben ift ein Mittelding zwifchen Meinen und Wiffen, worauf man wohl wetten, aber nicht fchwören *) kann;

b. begeht der Richter, der folchen Glaubenseid der Partei anfinnet, einen grofsen Verftofs an der Gewiffenhaftigkeit des Eidleiftenden, und zwar

theils durch den Leichtfinn, zu dem er verleitet, und wodurch der Richter feine eigene Abficht vereitelt;

theils durch Gewiffensbiffe, die ein Menfch fühlen mufs, der heute eine Sache, aus einem gewiffen Gefichtspunct betrachtet, fehr wahrfcheinlich, morgen aber, aus einem andern, ganz unwahrfcheinlich finden kann; und fo lädirt er alfo denjenigen, den er zu einer folchen Eidesleiftung nöthigt.

Kant. metaphyfifche Anfangsgr. der Rechtslehre I. Th. III. Hauptft. D. §. 40. S. 151. — 154.

Deff. Religion innerhalb der Grenzen u. f. w. IV. St. I. Th. 1. Abfchn. S. 240. *)

Eigendünkel,

arrogantia, arrogance. Die Selbftfucht des Wohlgefallens an fich felbft (P. 129.) — Die Unbefcheidenheit der Forderung, von Anderen geachtet zu werden (I. 139.). Die Selbftfucht beftehet in allen Neigungen zufammengenommen.

*) Indem fich fchon im Augenblick des Schwörens felbft das Fürwahrhalten ändern kann.

Sind dieſe auf ein über alles gehendes **Wohlgefallen** an ſich ſelbſt gerichtet, ſo iſt es die Selbſtſucht des Wohlgefallens oder der **Eigendünkel** (P. 120.). Wird die Selbſtliebe eines Menſchen nicht durch die Selbſtliebe Anderer eingeſchränkt, ſo iſt er unmäſsig in ſeinen Forderungen überhaupt, d. i. **unbeſcheiden**, und folglich auch in der Forderung, von Andern **geachtet** zu werden, und ſo wird ſein Wohlgefallen an ſich ſelbſt nichts anders als Selbſtſucht, die dann **Eigendünkel** heiſst (T. 139.). Der Eigendünkel iſt alſo die Selbſtliebe, wenn ſie ſich ſelbſt geſetzgebend, und zum unbedingten praktiſchen Princip macht (P. 131.).

Eigenliebe,

philautia, *amour-propre*. **Die Selbſtſucht der Selbſtliebe** (P. 129.). — **Die Unbeſcheidenheit in Anſehung der Anſprüche auf die Würdigkeit, von Andern geliebt zu werden** (T. 139.). Die Selbſtſucht beſtehet in allen Neigungen zuſammengenommen. Sind dieſe auf ein über alles gehendes **Wohlwollen** gegen ſich ſelbſt gerichtet, ſo iſt es die Selbſtſucht der **Selbſtliebe** oder die **Eigenliebe** (P. 129.). Wird die Selbſtliebe eines Menſchen nicht durch die Selbſtliebe Anderer eingeſchränkt, ſo iſt er unmäſsig in ſeinen Anſprüchen überhaupt, d. i. **unbeſcheiden**, und folglich auch auf die Würdigkeit, von Andern geliebt zu werden, und ſo iſt ſeine Selbſtliebe nichts anders als Selbſtſucht, welche dann **Eigenliebe** heiſst (T. 139.).

Eigenſchaft,

Attribut, *attributum*, *attribut*. **Logiſche Eigenſchaft.** Diejenigen weſentlichen Merkmale (Prädicate) eines Subjects, die, als in dem Weſen des Gegenſtandes ſeines Begriffs zureichend gegründet (*ut rationata*), nothwendig aus dem Weſen folgen. Z. B. in dem Satze: ein jeder Cörper iſt theilbar; iſt das Merkmal oder Prädicat **theilbar** ein Attribut oder eine Eigenſchaft des Gegen-

ſtandes Cörper, deſſen Begriff in dem Subject des Satzes: ein jeder Cörper iſt theilbar, ausgeſagt wird. Denn die Ausdehnung gehört zu dem Weſen eines Cörpers, mit ihr fällt der ganze Begriff eines Cörpers weg. Nun kann die Theilbarkeit des Cörpers als nothwendige Folge ſeiner Ausdehnung von derſelben abgeleitet werden. Denn alle Ausdehnung nimmt einen Raum ein, und jeder Raum iſt theilbar, folglich auch jeder Cörper, weil er ausgedehnt iſt. Folglich iſt die Theilbarkeit ein ſolches weſentliches Prädicat eines Cörpers, das man ein Attribut oder eine Eigenſchaft nennt. — Die Beharrlichkeit iſt ein Attribut der Subſtanz; denn ſie iſt ein weſentliches Merkmal derſelben. Das Weſen der Subſtanz beſtehet nehmlich darin, daſs ſie Etwas iſt, das nur als Subject, niemals aber als bloſses Prädicat gedacht werden kann. Hieraus kann nun freilich die Beharrlichkeit derſelben, oder daſs ſie zu jeder Zeit ſeyn müſſe, nicht abgeleitet werden (C. 149.), weil die Zeit nicht zum Weſen der Subſtanz gehört. Allein ſoll Erfahrung in der Zeit möglich ſeyn, ſo muſs etwas mit andern zugleich ſeyn, und etwas auf einander folgen; weil in dieſem Zugleichſeyn und Folgen die Zeit beſteht. Folglich muſs in den Gegenſtänden der Wahrnehmung etwas ſeyn, was beharrlich iſt, an dem die Folge des Uebrigen (der Accidenzen) wahrgenommen wird. Dies Beharrliche iſt nun das, was nicht weiter Prädicat von etwas anderm ſeyn kann, ſondern bloſs als Subject gedacht werden muſs, d. h. der Gegenſtand ſelbſt und nicht die Beſtimmungen deſſelben. So wird alſo das weſentliche Merkmal der Subſtanz, daſs ſie beharrlich iſt, zwar aus dem Weſen derſelben, daſs dasjenige, was Subſtanz heiſst, nur als Subject gedacht werden kann, nicht direct abgeleitet; aber aus der Möglichkeit der Erfahrung in der Zeit, alſo vermittelſt der Vorſtellung einer empiriſchen Anſchauung in der Zeit, folgt, daſs etwas nicht Subſtanz in der Erfahrung (alſo als Erſcheinung) ſeyn könne, ohne beharrlich zu ſeyn. Und ſo iſt das Beharrliche und die Subſtanz für die Erſcheinungen identiſch, und dennoch die Beharrlichkeit nur ein Attribut und kein Beſtandſtück des Weſens der Subſtanz.

Doch kann man sagen, daſs die Beharrlichkeit zwar kein Bestandstück des Wesens der **logischen** Substanz, aber doch der Substanz in der Erscheinung sei; welches indessen gezeigt werden muſs (E. 82 — 84. C. 225 — 227.).

2. **Aesthetische Attribute** nennt man **diejenigen Formen, welche nicht die Darstellung eines gegebenen Begriffs selber ausmachen, sondern nur, als Nebenvorstellungen der Einbildungskraft, die damit verknüpften Folgen, und die Verwandtschaft desselben mit andern ausdrücken** (U. 195.). Daher kann man die **Attribute**, von welchen vorher (in 1.) die Rede war, zum Unterschiede von diesen, **logische** nennen. So ist der Adler Jupiters, mit dem Blitze in den Klauen, ein **ästhetisches Attribut** des mächtigen Himmelskönigs (*l'aigle et la foudre sont les attributs de Jupiter*); der Dreizack ist das ästhetische Attribut des Neptun; die Keule das des Herkules; der Oelzweig das des Friedens; der Lorbeerkranz das des Sieges. Diese **ästhetischen Attribute** sind eigentlich **ästhetische Ideen**. Sie kommen auch in der Dichtkunst vor. Wenn König **Friedrich II.** (am Schluſse seiner Epistel an den Marschal Keith, die eine Nachahmung des dritten Buchs des Lucretius enthält) sagt: „Laſst uns aus dem Leben ohne Murren weichen, und ohne etwas zu bedauern, indem wir die Welt noch alsdann mit Wohlthaten überhäuft zurücklaſsen. So verbreitet die Sonne, nachdem sie ihren Tageslauf vollendet hat, noch ein mildes Licht am Himmel; und die letzten Strahlen, die sie in die Lüfte schickt, sind ihre letzten Seufzer für das Wohl der Welt;"*) so ist diese Darstellung der untergehenden Sonne ein ästhetisches Attribut der vorhergehenden Vernunftidee, von weltbürgerlicher Gesinnung noch am Ende des Lebens. S. übrigens **Idee, ästhetische**.

---

*) *Oui finiſſons ſans trouble, et mourons ſans regrets,*
En laiſſant l'Univers comblé de nos bienfaits.

Einbildungskraft,

Phantasie, Imagination, *phantasia, imaginatio, fantaisie, imagination, imaginative,* so nennt man das Vermögen, einen Gegenstand ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen (C. 151.). Die Einbildungskraft kann nehmlich äussere sinnliche Gegenstände darstellen, ungeachtet sie nicht auf unsere Organe wirken, und folglich nicht gegenwärtig sind. Diese Vorstellungen der Einbildungskraft heissen Einbildungen, Anschauungen der Phantasie (*phantasmata*). Sie sind Reproductionen des Vergangenen. Diese Reproductionen sind aber bei den Menschen verschieden; junge Leute z. B. denken immer aufs Zukünftige, die Alten ans Vergangene, und glauben wohl gar, in der gegenwärtigen Zeit geschehe nichts merkwürdiges, das kömmt daher, weil ihre Sinne nicht mehr so gut sind, als ehemals, (Manuscript über Anthropologie) f. Darstellungsvermögen, 1.

Die Bilder von Dingen können wir uns durch blosse Nachbildungskraft reproduciren, allein nicht so leicht die Empfindung (das Gefühl). Die Empfindung (das Gefühl) ist nehmlich das Subjective, die Form oder das Bild ist das Objective, jener können wir uns nicht so stark erinnern, als dieser. Z. E. wenn man sich eines vergangenen Unglücks erinnert, so vergisst man dabei die Empfindungen (Gefühle), die man dabei gehabt hat; das vergangene Uebel vergessen wir daher leicht, auch das Gute, was wir von Jemand empfangen haben. Die Phantasie geht also mehr auf die Bilder, daher Strafen auch zuweilen nicht viel helfen wollen, f. Strafe.

Das Vermögen nachzubilden ist allen Menschen sehr nöthig, besonders bei manchen Umständen, doch

---

Ainsi l'astre du jour au bout de sa carriere
Répand sur l'horizon une douce lumiere,
Et les derniers rayons, qu'il darde dans les airs,
Sont les derniers soupirs qu'il donne a l'Univers.

mufs es nicht immer in gewiffen Graden feyn, denn zu lebhafte Bilder find nicht gut, das lange Aufhalten dabei verhindert einen in vielen Stücken. Was hilfts dem Wittwer, wenn er fich feiner feligen Frau erinnert, und zwar zu oft und zu lebhaft? es kränkt ihn nur noch mehr. Wenn wir Jemanden wovon ein lebhaftes Bild machen wollen, fo müffen wir ihn mit der Sache felbft nicht gar zu bekannt machen. Rouffeau fagt: der Vater, der da fahe, dafs fein Sohn anfing liederlich zu werden, führte ihn in ein Lazareth, und zeigte ihm da die Folgen der Wolluft. Hieraus machte er die Application.

Bilder von gemeinen Sachen find leicht und fchwach; von feltenen Gegenftänden lebhaft und fchwer. Gewohnheit bringt fchwache Bilder hervor, wie z. B. bei lange gewohnten Dieben der Galgen. Beftändige Strafen find daher nicht gut. Man mufs in feinen Empfindungen (Gefühlen) fteigen können. Wo die Strafen und Hinrichtungen barbarifch, ja wider die menfchliche Natur find, da kehrt fich keiner daran. Wo man weifs, dafs die Strafen den höchften Grad erreicht haben, da wird die Empfindung fchwächer. Ein noch gröfseres Bild macht mehr Empfindung, die Phantafie will immer fteigen. Neuigkeit macht, dafs die Imagination ftärker wird, das gefchieht z. B. bei Verliebten, wenn die Perfonen fich einander noch nicht befitzen. Die Liebe läfst gleich nach, wenn eine Perfon die andere befitzt, da darf man die Imagination nicht mehr gebrauchen, fondern nur die Sinne. Einige Leidenfchaften find von der Art, dafs die Gegenftände derfelben mehr in der Abwefenheit durch Phantafie, als bei der Anwefenheit gefallen; fo vermehrt die Abwefenheit die Liebe. Es ift diefes nicht leicht zu erklären. Man könnte es die Annehmlichkeit im Nachfchmack nennen. Es giebt einige Leute, die im Nachfchmack gefallen, deren Mienen man erft auslegen mufs. Was nun nach der Reflexion gefällt, gefällt mehr, als was fich nur fo aufdringt und in die Sinne fällt. Wohlgefallen im Nachfchmack ift das gröfste und befte unter allem. So liebt man einen alten Wein, weil er im Nachfchmack gut ift. Oft

fagt man, was die Menfchen an der Perfon liebenswürdig finden, weifs ich nicht; das liegt aber fchon in der Imagination. Mancher Schreck ift in der Imagination ftärker, als in der Sache. So ftellen fich manche Leute ihr künftiges Alter fehr fchrecklich vor. Die Stärke, Richtigkeit und Ausbreitung find in der Imagination fehr verfchieden. Junge lebhafte Leute, die fehr reizbare Nerven haben, find voller Imagination. Die Weiber haben auch viele Bilder, denn fie haben keine Macht über fie. Alle ihre Bilder find ftark, aber deswegen nicht richtig. Befonders haben diejenigen Leute, welche Andern nachfpotten, und ihre Mienen und Gebehrden nachäffen, eine grofse Einbildungskraft. Zur Lebhaftigkeit find fie geneigt, weil fie fich die Bilder fo ftark eingedrückt haben. Die Imagination mufs uns auch dienen, wenn wir uns mögliche Perfonen denken, oder in ihre Stelle fetzen. Die Comödianten müffen diefes gut verftehen. So fagte einmal eine Principalin zu ihrer Actrice: fie mache ihre Rolle fehr fchläfrig, da fie doch von ihrem Liebhaber verachtet würde, und fragte fie: wie fie es denn machen werde, wenn ihr wirklicher Liebhaber fie verachten follte? ich würde einen andern nehmen, war ihre Antwort. Diejenigen, auf welche die Dinge einen grofsen Eindruck machen, die können fich auch ftarke Bilder formiren. Comödianten follen Andere vorftellen, fie müffen alfo folche Perfonen im Sinne haben, deren Miene, Stimme u. f. w. bei ihnen Eindruck machen. Es fcheint am rathfamften zu feyn, wenn man fich nicht das Bild von andern Dingen, fondern die Sache felbft vorftellt, fo, als wenn fie felbft da wäre, und nicht blofs eine Imagination und Vorftellung. Ein Mathematiker hatte eine fo ftarke Imagination, dafs er in Gedanken die Cubikwurzel einer Zahl von 12 bis 15 Stellen ausziehen konnte. Es giebt Nationen, die voller Imagination find, z. B. die orientalifchen Völker. Wo viel Imagination ift, da ift wenig Verftand. Die Hypochondriften find zu ohnmächtig, die Imagination zu vertreiben, fie lachen oft in einer Gefellfchaft wider ihren Willen, und ohne Urfache.

Die Richtigkeit ist eine vorzügliche Eigenschaft der Einbildungskraft. Die Rührung ist die Anwendung der schon vorhandenen Dinge auf Triebe des Gemüths. Die Mittel zur Rührung aber müssen richtig seyn, sonst ist es nicht gut. Man ärgert sich nachher, durch Falschheit gerührt worden zu seyn, z. B. über den Dichter, der uns durch eine chimärische Erzählung rührte, und auf uns, wie auf einem Instrumente spielte. Wir ärgern uns nicht so sehr über den Irrthum, als über die Rührungen, die falsch gewesen sind. Man kann auch mit einer erdichteten Geschichte rühren, aber der Plan muss mit der Wahrheit correspondiren, alsdann bin ich nicht unwillig darüber, ich bin im Lande der Dichtung und Imagination. Durch Bilder rührt man nicht, wenn sie nicht gut angebracht sind, und keine Richtigkeit darinnen ist. Ungezähmte Einbildungskraft, über die der Mensch keine Herrschaft hat, ist eine Krankheit, und befindet sich bei den Hypochondristen, melancholischen, träumerischen (und sehr nervenschwachen) Menschen. Zügellos muss die Einbildungskraft nicht seyn. Vernunft und Erfahrung müssen ihr Schranken setzen. Bei den Einbildungen können wir des Verstandes nicht entbehren, wir müssen sie durch den Verstand ordnen, ihnen ihre Falschheit und Zügellosigkeit nehmen. Wir müssen die Imagination in unsrer freien Willkühr haben. Die Imagination thut bei Verliebten großen Schaden, denn sie ist bei ihnen nicht richtig, sie erdichtet viele Annehmlichkeiten. Einen Verliebten verfolgen die Einbildungen überall, die doch nicht wahr sind; daher ist eine Herrschaft über dieselben nothwendig. (Nach einem Manuscript über die Anthropologie).

2. Kant macht in der Critik der reinen Vernunft noch nicht einen bestimmten Unterschied zwischen Darstellungsvermögen überhaupt und Einbildungskraft, einem Zweige desselben, insbesondere. Er nennt dem bisherigen Sprachgebrauch gemäss auch das Darstellungsvermögen Einbildungskraft. So sagt er (C. 103.): die Synthesis (Zusammensetzung und Verknüpfung des durch die Sinne gegebenen Mannichfaltigen) sei die

bloſse Wirkung der Einbildungskraft (eigentlich des Darſtellungsvermögens), einer blinden, obgleich unentbehrlichen Function (Einheit der Handlung, verſchiedene Vorſtellungen unter eine gemeinſchaftliche zu ordnen) der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntniſs haben würden, der wir uns aber ſelten nur einmal bewuſst ſind. S. Darſtellungsvermögen, 2.

3. Eben ſo ſagt Kant (C. 151. f.): die figürliche Syntheſis, wenn ſie bloſs auf die urſprünglich-ſynthetiſche Einheit der Apperception (die transſcendentale Einheit, welche in den Kategorien gedacht wird) geht, heiſst die transſcendentale Syntheſis der Einbildungskraft (eigentlich, des Darſtellungsvermögens). Wenn aber Kant hier die Erklärung der Einbildungskraft giebt, ſo ſetzt er das Wörtchen auch hinein, und zeigt dadurch, daſs er darunter ſowohl das Vermögen, den Gegenſtand mit deſſen Gegenwart, als auch ohne deſſen Gegenwart anzuſchauen, verſtehe. In der Critik der Urtheilskraft (U. 55.) ſagt er auch ausdrücklich: das Vermögen der Darſtellung iſt die Einbildungskraft. Da nun alle unſere Anſchauung (mit oder ohne des Gegenſtandes Gegenwart) ſinnlich iſt, ſo gehört die Einbildungskraft (das ganze Darſtellungsvermögen), der ſubjectiven Bedingung wegen, unter der ſie allein den Verſtandesbegriffen eine correſpondirende Anſchauung geben kann (daſs nehmlich der äuſsere, oder bei Abweſenheit des Gegenſtandes, doch der innere Sinn afficirt werde), zur Sinnlichkeit. Die Syntheſis dieſer Einbildungskraft (des Darſtellungsvermögens) iſt aber doch eine Ausübung der Spontaneität (Selbſtthätigkeit; iſt kein bloſses Leiden, wie das Afficirtwerden des Sinnes), denn ſie beſtimmt die Sinnlichkeit, oder giebt den Eindrücken derſelben (wenn ſie räumlich ſind) eine Geſtalt. Da ſie nun auch den Sinn ſeiner Form (Raum und Zeit) nach der Einheit der Apperception (ob ich mir jetzt z. B. einen Triangel oder ein Quadrat vorſtellen will, welches hier die Einheit des Selbſtbewuſstſeyns oder der Apperception iſt) gemäſs beſtimmen kann, ſo iſt die Einbildungskraft (das Darſtellungsvermögen) ſo fern (in Rück-

ſicht dieſer Wirkung deſſelben) ein Vermögen, die Sinnlichkeit *a priori* zu beſtimmen. Dies iſt alſo dasjenige Vermögen, welches die reinen Geſtalten (Schemate) der Geometrie conſtruirt, oder auch uns die reinen Vorſtellungen der Zeit (gleichſam als einer in Anſehung ihrer Endpuncte unbeſtimmten geraden Linie) darſtellt, und die Synthesis der Anſchauungen durch dieſes Vermögen, den Kategorien gemäſs (denen ſie dadurch den Stoff zur Quantität, Qualität u. ſ. w. liefert), muſs die transſcendentale Handlung, oder auch die transſcendentale Syntheſis der Einbildungskraft ſeyn (transſcendental nehmlich, weil ſie die Erkenntniſs *a priori* der Geometrie möglich und begreiflich macht), welches eine Wirkung des Verſtandes auf die Sinnlichkeit und die erſte Anwendung deſſelben (zugleich der Grund aller übrigen) auf Gegenſtände der uns möglichen Anſchauung iſt. Die Einbildungskraft bringt alſo, durch ihre transſcendentale Syntheſis, bei der Darſtellung wirklicher Gegenſtände in der Anſchauung, die nehmliche Wirkung hervor, die ſie hervorbringt, wenn ſie die reinen Conſtructionen der Geometrie macht. Beides iſt eine und die nehmliche Wirkung auf unſern innern Sinn, und eine Beſtimmung deſſelben, oder Verknüpfung ſeines formellen Stoffs. Die Einbildungskraft, in ſo fern ſie dieſe Wirkung hervorbringt, heiſst die transſcendentale Einbildungskraft. Sie iſt das Vermögen des Schemate (P. 121.), ſ. Schema. Wenn ſie uns nehmlich eine wirkliche phyſiſche Pyramide darſtellt, ſo iſt das die nehmliche Operation, in Anſehung der bloſsen Geſtalt, als wenn ſie den bloſsen geometriſchen Cörper, welcher Pyramide heiſst, conſtruirt; und eben hierin liegt die allgemeine Gültigkeit der Geometrie für die geſammte Erfahrung. Dieſe Syntheſis der Einbildungskraft oder des Darſtellungsvermögens iſt alſo figürlich, und von der intellectuellen Syntheſis ohne alle Einbildungskraft bloſs durch den Verſtand (vermittelſt der Kategorien) ganz unterſchieden. Die Einbildungskraft nun, wenn ſie als Spontaneität wirkt, nennt Kant die productive Einbildungskraft. Er unterſcheidet ſie dadurch von der reproductiven Einbildungskraft. Die Syntheſis der letztern iſt lediglich den empiriſchen Ge-

setzen der Association unterworfen, und ein Gegenstand der empirischen Psychologie. Das Darstellungsvermögen nehmlich, wenn es uns entweder die wirklichen Gegenstände, oder die reinen Gestalten der Geometrie darstellt, ist immer productiv; derjenige Zweig des Darstellungsvermögens, welchen wir die Einbildungskraft, nach der oben (in 1.) angegebenen Erklärung, nennen, kann productiv und reproductiv seyn. Sie ist productiv, wenn die Einbildungen in der wirklichen Anschauung nie so vorhanden waren, reproductiv, wenn sie schon vorher als wirkliche Gegenstände vorhanden waren, s. Darstellungsvermögen, 2. (M. I, 166.). 165

4. Das, was den innern Sinn bestimmt, d. i. den durch das Afficirtwerden desselben gegebenen Stoff (die Empfindungen im innern Sinn) verknüpft, ist der Verstand und dessen ursprüngliches Vermögen, das Mannichfaltige der Anschauung zu verbinden, d. i. unter Eine Apperception (als worauf selbst seine Möglichkeit beruhet), zu bringen. Der Verstand selbst aber ist in uns Menschen kein Vermögen anzuschauen, und kann also die Anschauungen, wenn sie auch in der Sinnlichkeit gegeben wären, nicht in sich aufnehmen. Daher kann er nicht das Mannichfaltige seiner eigenen Anschauung verbinden, weil er keine Anschauungen hat, und kein Vermögen anzuschauen ist; folglich ist seine Synthesis (die durch ihn bewirkte Verbindung), wenn er für sich allein betrachtet wird, die Einheit der Handlung, durch die er die Sinnlichkeit innerlich in Ansehung des vermittelst derselben gegebenen Mannichfaltigen zu bestimmen vermögend ist. Abstrahiren wir also von der Sinnlichkeit bei dieser Selbstthätigkeit des Verstandes, so bleibt noch immer diese Selbstthätigkeit zu verbinden übrig. Ohne Sinnlichkeit ist das verknüpfende Vermögen des Verstandes intellectuel, und geht auf Gegenstände überhaupt.

5. Wir nehmen auch jederzeit in uns wahr, dass die figürliche Synthesis (die transscendentale Handlung der Einbildungskraft) das Mannichfaltige im innern Sinn zu

einer beſtimmten Anſchauung verbinden muſs. Wollen wir uns z. B. einen Cirkel denken, ſo ſteht er nicht gleich in unſern Gedanken da, ſondern wir müſſen von irgend einem Puncte ausgehen, und ſo den ganzen Cirkel erſt machen (beſchreiben oder conſtruiren). Die drei Abmeſſungen des Raums (die Ausdehnung deſſelben in die Länge, Breite und Tiefe oder Höhe) können wir uns gar nicht anders vorſtellen, als dadurch, daſs wir von einem gewiſſen Punct aus in Gedanken eine Linie ziehen, dann von demſelben Punct aus eine andere Linie ſenkrecht auf die erſte ziehen, das giebt uns die Länge und die Breite; endlich ziehen wir von demſelben Punct aus noch eine dritte Linie ſenkrecht auf die beiden erſten aufwärts oder abwärts, dies giebt dann die dritte Abmeſſung des Raums, die Höhe nehmlich oder die Tiefe, welches einerlei iſt. Die Zeit ſelbſt können wir uns nur durch das Ziehen einer geraden Linie (die äuſserliche figürliche Vorſtellung derſelben) denken (M. I, 169. C. 154. f.).

6. Kant führt noch drei merkwürdige Wirkungen der Einbildungskraft an (U. 57), deren Hervorbringung uns gänzlich unbegreiflich iſt:

a. daſs ſie gelegentlich die Zeichen für die Begriffe zurückruft;

b. daſs ſie das Bild und die Geſtalt des Gegenſtandes aus einer unausſprechlichen Zahl von Gegenſtänden reproducirt;

c. daſs ſie aus mehrern Bildern von derſelben Art ein mittleres herauszubekommen weiſs, das allen übrigen zum gemeinſchaftlichen Maaſse dient.

7. In der Critik des Geſchmacks ſpielt die Einbildungskraft eine ſehr wichtige Rolle, indem der Geſchmack das Beurtheilungsvermögen eines Gegenſtandes in Beziehung auf die freie Geſetzmäſsigkeit der Einbildungskraft (des Darſtellungsvermögens) iſt. Das Geſchmacksurtheil iſt nehmlich ein Urtheil über eine Wirkung der Einbildungskraft in ihrer Freiheit, d. h. in dem

Zuſtande derſelben, daſs ſie nicht daran gebunden iſt, etwas beſtimmtes hervorzubringen, wie es der Fall iſt, wenn ſie reproductiv iſt und folglich nach den Aſſociationsgeſetzen wirkt. Folglich iſt die Einbildungskraft bei dem Geſchmacksurtheil in dem Zuſtande, daſs der ſchöne Gegenſtand ihr eine ſolche Form an die Hand giebt, als ſie ſelbſt in Einſtimmung mit der Verſtandesgeſetzmäſsigkeit überhaupt entwerfen würde. Die Einbildungskraft iſt zwar bei der Auffaſſung eines gegebenen Gegenſtandes der Sinne an eine beſtimmte Form dieſes Objects gebunden, und hat in ſo fern kein freies Spiel (wie im Dichten), allein ſie fühlt ſich dabei frei, wenn der Gegenſtand ſchön iſt, das iſt, ſie fühlt ſich in demſelben Zuſtande, in welchem ſie ſeyn würde, wenn ſie ſelbſt Urheberin der ihr zur Auffaſſung gegebenen Form wäre. Allein iſt nicht eine freie Geſetzmäſsigkeit der Einbildungskraft ein Widerſpruch? Denn frei heiſst doch unabhängig ſeyn, und geſetzmäſsig ſeyn heiſst doch vom Verſtande, dem Vermögen der Geſetze, abhängen. Kant erklärt das ſo, dieſe Geſetzmäſsigkeit iſt nicht eine Geſetzmäſsigkeit nach einem beſtimmten Geſetze, ſonſt würde das Urtheil durch Begriffe, z. B. des Guten u. ſ. w. beſtimmt, und wäre kein Geſchmacksurtheil. Es wird alſo eine Geſetzmäſsigkeit ohne Geſetz ſeyn, d. i. eine ſubjective Uebereinſtimmung der Einbildungskraft zum Verſtande, denn dieſe kann mit der freien Geſetzmäſsigkeit des Verſtandes (daſs er nehmlich nicht auf einen beſtimmten Begriff hin und doch ſeinen Geſetzen gemäſs wirkt) und mit der Eigenthümlichkeit eines Geſchmacksurtheils (allgemeingeltend und doch etwas Subjectives, nehmlich ein Gefühl prädicirend zu ſeyn) allein zuſammen beſtehen (M. II. 527. U. 68. f.).

8. Wenn unſere Einbildungskraft ſich ſelbſt bei der gröſsten Beſtrebung unvermögend fühlt, die äſthetiſche Gröſse eines Gegenſtandes zu ſchätzen, ſo heiſst dieſer Gegenſtand erhaben, obgleich eigentlich nur die Gemüthsſtimmung des Subjects, nicht das Object, erhaben iſt; weil, indem die Einbildungskraft alsdann ihr ganzes Vermögen der Zuſammenfaſſung fruchtlos an die-

ser Gröſse verschwendet, die Anschauung derselben die Idee der Unendlichkeit erweckt, eine übersinnliche Vorstellung, die aller sinnlichen Gröſse überlegen ist (U. 93. f. M. II, 559.).

9. Die ästhetische Beurtheilungskraft bezieht in Beurtheilung des Schönen die Einbildungskraft in ihrem freien Spiele auf den Verstand, um mit dessen Begriffen überhaupt zusammenzustimmen, ohne zu bestimmen mit welchen. Eben so bezieht sie dasselbe Vermögen in Beurtheilung des Erhabenen auf die Vernunft, um zu deren Ideen überhaupt zusammenzustimmen, ohne zu bestimmen zu welchen; das heiſst, es wird diejenige Gemüthsstimmung im Subject hervorgebracht, die der Einfluſs bestimmter Ideen auf das Gefühl bewirken würde (M. II. 560. U. 94. f.).

10. Wenn sich also das Gemüth, in der Betrachtung eines Gegenstandes, den die Einbildungskraft nicht zusammenzufassen vermag, dem vergeblichen Bemühen dieses Vermögens und einer obschon ganz ohne bestimmten Zweck damit in Verbindung gesetzten, allem Sinnlichen und der ganzen Macht der Einbildungskraft selbst überlegenen, Vernunft überläſst, so entstehet im Gemüth das Gefühl des Erhabenen (M. II, 561. U. 95.)

11. Die Natur liefert uns in der bloſsen Anschauung Fälle vom Erhabenen, wo eine groſse Einheit als Maaſs für die Einbildungskraft gegeben ist. Wir nehmen z. B. unser uns bekanntes Planetensystem zum Maaſsstab für die Milchstraſse, und es ist nicht unmöglich, daſs das System der unermeſslichen Menge solcher Milchstraſsen unter dem Namen der Nebelsterne wieder die Milchstraſse zum Maaſsstabe fordern werde, und so fort ohne Ende. Das Erhabene liegt also, bei der ästhetischen Beurtheilung eines so unermeſslichen Ganzen, nicht in der Zahl der Weltcörper, sondern darin, daſs der Maaſsstab immer gröſser wird, wozu die systematische Abtheilung des Weltgebäudes beiträgt, die uns alles Groſse in der Natur immer wiederum als klein, eigentlich aber unsere Einbildungskraft

in ihrer ganzen Grenzenlosigkeit, und mit ihr die Natur als gegen die Ideen der Natur verschwindend vorstellt. Uebrigens verweise ich wegen mehrerer hierher gehörenden Erläuterungen auf den Artikel: Zweckmäfsigkeit (M. II, 562. U. 95. f.).

12. Die Einbildungskraft liefert uns eine eigene Art von Vorstellungen, welche viel zu denken veranlassen, ohne dafs doch ein bestimmter Begriff ihnen völlig angemessen seyn könnte; diese Vorstellungen heissen ästhetische Ideen, dergleichen z. B. die Glückseligkeit ist. Eine solche ästhetische Idee kann eigentlich keine Sprache völlig erreichen, keine vollkommen verständlich machen, ob wir gleich, unter dem Namen Geist, ein Vermögen haben, sie darzustellen. Man mufs diese ästhetischen Ideen ja nicht mit den Vernunftideen verwechseln, zu denen sie vielmehr als das Gegenstück (der Pendant) angesehen werden können. Eine ästhetische Idee ist eine Anschauung, eine Vernunftidee, z. B. die Weisheit, hingegen ein Begriff, der ästhetischen Idee kann daher kein Begriff, der Vernunftidee keine Anschauung adäquat seyn. Es wird hiervon bei dem Worte: Idee, ästhetische, umständlicher gehandelt werden (M. II, 693. U. 192. f.).

13. Dies ist das Vornehmste, was von der Einbildungskraft zu merken ist; was Kant noch sonst von den Vorstellungen derselben sagt, z. B. wie sie mit ihren Anschauungen die Vernunft nicht erreicht, wird in dem Artikel: Idee, eine schicklichere Stelle finden.

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth I. Buch. I. Hauptst. III. Abschn. §. 10 S. 103. — II. Haupst. II. Abschn. §. 24. S. 151. f. — *.* S. 154. f.

Dess. Critik der Urtheilskraft, I. Th. §. 17 S. 55. — S. 57. — Allgem. Anmerkung zum 1. Abschn. der Analytik. S. 68. f. — §. 26. S. 93. ff. — §. 49. S. 192. f.

Dess. Critik der pract. Vernunft, I. Th. I. B. II. Hauptst. Von der Typik. S. 121.

Einerleiheit,

Identität, *identitas, identité.* Derjenige Reflexionsbegriff, durch welchen die Gegenſtände mit eben denſelben innern Beſtimmungen gedacht werden. Ich nehme z. B. wahr, daſs ein Ding, das mir heute vorkömmt, dieſelbe Beſchaffenheit und dieſe Gröſse (Qualität und Quantität) habe, als ein anderes, das mir geſtern vorkam, ſo denke ich mir beide als einerlei. Sind die Gegenſtände nun Begriffe, ſo ſind dieſe Begriffe einerlei oder identiſch, wenn ſie alle eben dieſelben Merkmale haben. Sind die Gegenſtände aber Erſcheinungen, ſo gehört Raum und Zeit mit zu ihren innern Beſtimmungen, und die Gegenſtände können nach allen übrigen innern Beſtimmungen einerlei, und doch zu verſchiedenen Zeiten, oder an verſchiedenen Orten vorhanden, und bloſs dadurch von einander verſchieden ſeyn (C. 319).

2. Leibnitz nahm die Erſcheinungen als Dinge an ſich ſelbſt, d. i. abſtrahirte bei der Betrachtung derſelben von Raum und Zeit, die er für bloſse aus der Sinnlichkeit entſpringende Phänomene hielt, und verglich alſo die Gegenſtände nur nach ihren Begriffen, oder dem, was der bloſse Verſtand von ihnen denken kann, abſtrahirt von allem dem, was bloſs Anſchauung iſt. Er ſagte nehmlich, die Sinne verwirrten unſere Vorſtellungen, und machten dadurch die Gegenſtände, welche, ſobald ſie der bloſse Verſtand dächte, Dinge an ſich (*intelligibilia*) wären, zu Phänomenen. Sondere man alſo dieſe verworrenen Vorſtellungen, z. B. Raum und Zeit, ſo wie wir ſie anſchauen, im Verſtande ab, ſo blieben uns die Dinge an ſich übrig, die folglich durch bloſse Begriffe, nicht durch Anſchauungen, erkannt würden. Dies brachte ihn auf ſeinen Satz des Nichtzuunterſcheidenden (*principium identitatis indiſcernibilium*), oder die Behauptung, zwei auſser einander wirkliche einzelne Dinge, die gänzlich einerlei wären, ſeien unmöglich. Dieſer Satz behauptet alſo, daſs



zwei Gegenſtände, die einerlei innere Beſtimmungen haben, auch der Zahl nach nicht verſchieden, ſondern ein und derſelbe Gegenſtand ſeyn müſſen. Und das kann auch nicht beſtritten werden, weil auch ſelbſt Raum und Zeit zu den innern Beſtimmungen der Naturdinge gehören. Aber Leibnitz gieng, durch ſeine falſche Theorie von der Sinnlichkeit verführt, weiter, und behauptete mit jenem Satze zugleich, daſs zwei der Zahl nach wirklich verſchiedene ſinnliche Gegenſtände durchaus verſchiedene innere Beſtimmungen haben müſsten, zu welchen er die Verſchiedenheit des Raums und der Zeit als verworrener Vorſtellungen der Sinnlichkeit nicht rechnete. Und da irrte er. Denn zwei Dinge können ganz dieſelben innern Beſtimmungen haben, und doch der Zahl nach (numeriſch) verſchieden ſeyn, wenn ſie nur zu verſchiedenen Zeiten an demſelben Ort, oder zu denſelben Zeiten an verſchiedenen Orten, oder zu verſchiedenen Zeiten an verſchiedenen Orten vorhanden ſind. Mag auch ein Theil des Raumes oder der Zeit einem andern Theile derſelben völlig ähnlich und gleich ſeyn, ſo iſt doch der eine Theil auſser dem andern, und daher zwar mit ihm dem Verſtande, d. i. dem Begriffe nach identiſch, aber doch der Zahl nach verſchieden, es ſind zwei Theile und nicht ein und eben derſelbe Theil. Und dieſes muſs daher auch von dem gelten, was in dieſen Raumes- oder Zeittheilen vorhanden iſt (C. 320).

Einfache,

ens ſimplex ſimpliciter et rigoroſe dictum, *ſimple*. Das Erſte in der Reihe der Bedingungen, in Anſehung der Theile eines in ſeinen Grenzen gegebenen Ganzen (C. 446). Wenn mir ein Ganzes innerhalb ſeiner Grenzen gegeben iſt, ſo hat dieſes ſeine Theile, woraus es beſtehet, dieſe machen, als die Bedingungen des Ganzen, zuſammen das Ganze aus. Jeder dieſer Theile kann nun wieder für ſich als ein in ſeinen Grenzen gegebenes Ganze betrachtet werden, und hat alſo wiederum ſeine Theile, als die Bedin-

gungen deſſelben, von welchen Theilen wiederum daſſelbe gilt. So entſtehet nun eine Reihe von Theilen. Z. B. die Linie AD ſei ein ſolches innerhalb ſeiner Grenzen A und D gegebenes Ganze, es beſtehe nun aus den Theilen AB, BC, CD; der Theil AB beſtehe wieder aus den Theilen Ab, bc, cd, de, ef, fB; der Theil Ab beſtehe wieder aus den Theilen Aα, $\alpha\beta$, βb u. ſ. w. So entſtehet eine Reihe von Bedingungen des Ganzen, nehmlich AB, Ab, Aα u. ſ. w. Die Vernunft, welche ihrer Natur nach die Vollendung dieſer Reihe will, ſtellt ſich nun das erſte Glied derſelben vor, welches Aα noch nicht iſt. Gäbe es nehmlich ein Glied, welches in Anſehung der Theile unbedingt wäre, d. i. abſolut keine Theile mehr hätte, ſo wäre daſſelbe das Erſte in der Reihe der Bedingungen in Anſehung der Theile des in ſeinen Grenzen gegebenen Ganzen, oder das Einfache (C. 440. 446).

2. In Anſehung dieſes Einfachen iſt nun eine Antinomie in der menſchlichen Vernunft, ſobald wir die ſinnlichen Gegenſtände nicht für Erſcheinungen, ſondern für Dinge an ſich halten. Das heiſst, man kann dann eben ſo unumſtöſslich beweiſen, daſs ein Einfaches exiſtirt, als daſs keins exiſtirt. Daſs alles Zuſammengeſetzte aus einfachen Theilen beſtehet, folgt dann nehmlich daraus, daſs, wenn alle Zuſammenſetzung in Gedanken aufgehoben würde, und dennoch kein Einfaches exiſtirte, gar nichts exiſtiren würde, weil dann, wegen der Aufhebung der Zuſammenſetzung, auch kein Zuſammengeſetztes mehr exiſtiren würde. Sollte ſich aber die Zuſammenſetzung in Gedanken nicht aufheben laſſen, ſo würde folgen, daſs das Zuſammengeſetzte nicht aus Subſtanzen beſtünde, indem die Zuſammenſetzung, die nur eine Relation der Subſtanzen ſeyn kann, nicht die Subſtanz ausmacht, ſondern das, was zuſammengeſetzt iſt (C. 462).

3. Wenn aber ein zuſammengeſetztes Ding aus einfachen Theilen beſtehet; ſo muſs der Raum, den das Zuſammengeſetzte einnimmt, aus eben ſo viel Theilen,

bestehen, als dieses Zusammengesetzte. Wenn aber das ist, so muss das Einfache, woraus das Zusammengesetzte zusammengesetzt ist, einen Raum einnehmen, weil der Raum nicht aus einfachen Theilen, sondern aus Räumen besteht. Nimmt aber das Einfache einen Raum ein, so muss es Theile haben, die ausser einander sind, d. i. die nicht bloss Accidenzen, sondern Substanzen sind, folglich müsste das Einfache zusammengesetzt seyn, welches sich widerspricht. Ueberhaupt kann das Daseyn des schlechthin Einfachen aus keiner Erfahrung bewiesen werden, weil von dem Nichtbewusstseyn seiner Theile nie der Schluss auf die gänzliche Unmöglichkeit der Theile gelten kann (C. 464. f.).

4. Die Auflösung dieser Antinomie bestehet darin, dass der Natur unsrer Sinnlichkeit gemäss die Theilung eines Gegenstandes in der Erscheinung ins Unendliche gehet, d. i. dass wir zwar vielleicht einmal an eine bedingte Grenze kommen, wo wir aus Eingeschränktheit unsrer Organe oder Werkzeuge in unsrer Theilung stehen bleiben müssen; aber nicht an eine unbedingte Grenze, oder das absolut Einfache, was keine Theile mehr hätte. Darum ist aber nicht schon eine unendliche Theilung in dem Gegenstande da, oder die unendliche Menge der Theile schon vor der Theilung wirklich vorhanden. Dies müsste nur dann so seyn, wenn die sinnlichen Gegenstände Dinge an sich wären. Aber so sind sie Erscheinungen, d. i. blosse Vorstellungen unsrer Sinnlichkeit, welche daher die Eigenschaft der Formen unsrer Sinnlichkeit, des Raumes und der Zeit, annehmen, und so wie diese ins Unendliche theilbar seyn müssen. Die Theile sind also hier nie vor der Theilung, sondern durch die Theilung, und nur immer so weit, als die Theilung getrieben wird, vorhanden. (C. 551. f.), s. Antinomie, 4, A, b.

5. Darum ist nun der Regressus der Theilung irgend einer Materie im Raume, d. i. der Zurückgang zu den Theilen, woraus sie besteht, weil sie als unendlich viele vorgestellt werden, jederzeit zu gross für un

fern Begriff, der immer eine Zahl ist; indem das Unendliche eine Vielheit ist, die alle Zahl übersteigt; ich kann folglich den Regressus nicht vollenden (S. III. §. 1. *). Soll aber die Theilung des Raumes (und der darin befindlichen Materie, oder des erfüllten Raumes) irgend bei einem Gliede derselben (dem Einfachen) aufhören, so ist der Regressus für die Idee des Unbedingten immer zu klein, denn das Glied der Theilung, bei dem man mit der Theilung aufhört, ist noch immer nicht das unbedingt Einfache. Es läſst noch immer einen Regressus zu mehreren in ihm enthaltenen Theilen übrig; ich frage, warum kann dieses Glied nicht mehr getheilt werden? (M. I, 586. C. 515. f.).

6. Eben so unerweislich ist die alte sehr gemeine Meinung, nach welcher man annimmt, die Seele sei eine einfache Substanz, welches ein transscendenter Begriff, d. i. ein solcher ist, der die Grenzen der Erfahrung überschreitet. Es ist ganz wohl erlaubt, sich die Seele als einfach zu denken, um, nach dieser Idee, eine vollständige und nothwendige Einheit aller Gemüthskräfte zum Princip unserer Beurtheilung ihrer innern Erscheinungen zu legen, ob man gleich diese Einheit nicht in *concreto* einsehen kann. Aber die Seele für eine wirklich einfache Substanz zu halten, würde eine willkührliche und gewagte Hypothese seyn, weil die Möglichkeit einer einfachen Erscheinung (eines einfachen beharrlichen Subjects der sinnlichen Anschauung, d. i. einer einfachen Substanz) gar nicht einzusehen ist (C. 799. f.).

7. Der vermeintliche Beweis der einfachen Natur unserer denkenden Substanz aus der Einheit der Apperception beweiset also nichts, denn daraus, daſs die Apperception oder das Bewuſstseyn meiner selbst, der bloſse Gedanke Ich, welcher mit jedem Gedanken verknüpft ist, eine einfache Vorstellung ist, folgt gar nicht, daſs das Ding, welches den Gedanken hat, eine einfache Substanz ist. Das Einfache in der

Abftraction ift ganz etwas anders, als das **Einfache** im **Gegenftande**. Ein Beifpiel davon giebt der bewegte Cörper; will ich mir von diefem blofs feine Bewegung denken, fo betrachte ich ihn als einen Punct, der fich bewegt, weil fein Volumen bei der blofsen Bewegung nicht in Betrachtung kömmt. Daraus folgt aber nicht, dafs der Cörper felbft ein Punct ift. Eben fo wenig folgt daraus, dafs ich zum Selbftbewufstfeyn, das jeden Gedanken begleitet, die einfache Vorftellung des Ichs zum Gedanken hinzufüge, und mir darunter das denkende Subject als denkend vorftelle, dafs das denkende Subject wirklich einfach fei. So wie der Cörper in Bewegung, blofs in Beziehung auf diefe Bewegung als einfach, als ein Punct gedacht wird, und darum doch als Object zufammengefetzt ift; fo wird auch die Seele im Denken, blofs in Beziehung auf das Denken, als einfach gedacht, woraus gar nicht folgt, dafs fie als Object darum auch einfach fei (C. 812., f.). Da wir den Begriff eines einfachen Wefens durch keine mögliche Erfahrung finnlich, mithin in *concreto* verftändlich machen können; fo ift es uns auch zur Erklärung der Erfcheinungen der Seele ganz gleichgültig, ob fie eine einfache Subftanz fei, oder nicht (Pr. 131. 165).

8. Das Einfache, im **abfoluten** Verftande, da es etwas bedeutet, was nicht mehr zufammengefetzt ift, ift folglich eine **Idee**, oder ein Vernunftbegriff, der blofs dazu dient, den Verftand zu der Vollftändigkeit der Theilung anzuhalten, und ihn darin immer weiter zu treiben, obwohl diefe Theilung nie vollendet wird. Das **Einfache** ift alfo blofs ein ideales Ziel, das die Vernunft den Arbeiten des Verftandes bei der Theilung der Materie vorfteckt, auf welches folglich das Bemühen des Verftandes losgehet, welches aber in der Erfahrung eben fo wenig erreichbar ift, als die unendliche Zufammenfetzung der Materie unter dem Namen der **Welt** (S. III, §. 1). Uebrigens wird das **Einfache** auch in **relativer** Bedeutung genommen, da es fo viel heifst, als das, was weniger zufammengefetzt ift. In

diesem Sinne gebraucht es Kant (C. 351), wenn er sagt: das irrige Urtheil sei eine zusammengesetzte Wirkung, welche man in die einfache des Verstandes und der Sinnlichkeit auflösen müsse. Darum ist aber dasjenige im Urtheile, welches z. B. die einfache Wirkung des Verstandes ist, immer noch zusammengesetzt. Denn es lassen sich darin z. B. noch das Selbstbewusstseyn, die verschiedenen Begriffe u. s. w. unterscheiden. Aber diese Wirkung ist einfach, in Rücksicht auf jene zusammengesetzte Wirkung beider Erkenntnissvermögen, von der sie ein Theil ist (C. 351).

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. Einleitung. I. S. 351. — II. Buch. II. Hauptst. I. Abschn. S. 440. 446. — II. Abschn. Der Ant. der reinen Vern. 2. Widerstr. der transsc. Ideen. S. 462 — S 464. f. V. Abschn. S. 515. f — IX Abschn. II. S. 551. f. — Methodenlehre I. Hauptst. III. Abschn. S. 799. f. — IV. Abschn. S. 812. f.

Ej. Diss. de mundi sens. et int. form. et princip §. 1.

Dess. Prolegomenen §. 44. S. 131. — §. 57. S. 165.

M. Herz Betrachtungen aus der speculativen Weltweisheit, S. 19.

Einfalt,

simplicitas, simplicité. So heisst in der Theorie des Erhabenen die kunstlose Zweckmässigkeit (U. 126). Die Zweckmässigkeit eines Dinges ist diejenige Beschaffenheit desselben, dass der Begriff des Dinges zugleich der Grund der Wirklichkeit desselben ist (U. XXVIII). Diese Zweckmässigkeit ist kunstlos, wenn es nicht das Ansehen hat, als sei grosse Geschicklichkeit angewendet worden, das Ding hervorzubringen (U. 175).

2. Einfalt ist gleichsam der Stil der Natur im Erhabenen, d. h. dasjenige in der Natur, was das Gefühl des Erhabenen in uns erweckt, scheint nie mit

grofser Gefchicklichkeit auf diefe Wirkung eingerichtet zu feyn. Und fo ift auch Einfalt gleichfam der Stil der Sittlichkeit, welche eine zweite (überfinnliche) Natur ift, wovon wir nur die Gefetze, aber nicht das überfinnliche Vermögen derfelben (die Vernunft) in uns, kennen (U. 126. M. II, 603), f. Zweckmäfsigkeit, Erhaben, Sittlichkeit.

Einflufs,

influxus, *influence*. Die Einwirkung einer Subftanz in eine andere, die aufser ihr befindlich ift. Sie fetzt immer zwei Subftanzen voraus, die thätige und die leidende. So verfchafft man den Gefetzen der reinen praktifchen Vernunft Einflufs auf die Maximen des menfchlichen Gemüths, wenn man fo auf die Gemüther der Menfchen wirkt, dafs fie die Gefetze der praktifchen Vernunft, die fie für allgemein verbindend erkennen, auch wirklich zu ihren fubjectiven Maximen machen, oder darnach handeln (P. 269), f. Eingang.

2. Der reelle Einflufs einer Subftanz, die ein Theil der Welt ift, in einen andern Theil der Welt, heifst der phyfifche Einflufs (*influxus phyficus*). Wenn z. B. ein bewegter Cörper A einen ruhenden B anftöfst und in Bewegung fetzt, fo hat A. einen phyfifchen Einflufs auf B, weil B. erft ruhete und fich nun bewegt, und A. diefes in B. bewirkt hat. Leibnitz verwarf diefen phyfifchen Einflufs, weil nach ihm auch die Cörper aus Monaden beftehen, welche vorftellende Kräfte find, und alfo der Zuftand der Vorftellungen der einen Subftanz mit dem Zuftande der Vorftellungen der andern Subftanz in ganz und gar keiner wirkfamen Verbindung ftehen könnte (C. 331).

3. Der phyfifche Einflufs ift die ältefte Erklärungsart der Gemeinfchaft der Subftanzen. Sie behauptet: dafs die Leiden einer Subftanz diefer Welt von einer andern Subftanz derfelben auf eine reelle Art

hervorgebracht werden (Baumgartens Metaphyſik §. 330).

Eingang,

aditus, *entrée*. Die Möglichkeit der Einwirkung. So ſagt Kant (G. 31.): daſs man der Lehre der Sitten durch Popularität Eingang verſchaffen könne, d. h. daſs man es dadurch, daſs man ſie in einer für die gemeine Faſſungskraft verſtändlichen Sprache vortrage, möglich machen könne, daſs ſie aufs Gemüth wirke. Die Methodenlehre der reinen praktiſchen Vernunft iſt die Art, wie man den Geſetzen der reinen praktiſchen Vernunft Eingang in das menſchliche Gemüth, d. i. Einfluſs auf die Maximen deſſelben verſchaffen kann (P. 269).

Einheimiſch,

immanent, *domesticus*, *domestique*, *immanent*. So heiſst im Theoretiſchen diejenige Vorſtellung, die nur auf Erfahrung geht (Pr. 126.), oder auf Erfahrung eingeſchränkt iſt (Pr. 204), weil ſie dann in ihrem Gebiet iſt und bleibt, ſ. Transſcendent. Eigentlich heiſst alſo einheimiſch oder immanent ſeyn, in ſeinem Gebiet ſeyn, transſcendent ſeyn dagegen, über ſein Gebiet hinausgehen (P. 31).

2. So, ſagt Kant, ſind diejenigen Grundſätze immanent, deren Anwendung ſich ganz und gar in den Schranken möglicher Erfahrung hält. Z. B. der Grundſatz, daſs alle Veränderung ihre Urſache habe, iſt ein Grundſatz des bloſs empiriſchen Gebrauchs, und kann daher ein immanenter Grundſatz des reinen Verſtandes genannt werden (C. 352. f.).

3. Man kann die ſynthetiſchen Grundſätze des Verſtandes nur zur Erfahrungserkenntniſs gebrauchen, dies drückt Kant ſo aus: ſie ſind nur von immanentem

Gebrauch. Die fynthetifchen Grundfätze des Verftandes find nehmlich diejenigen, welche Kant unter den Namen der Axiomen der reinen Anfchauung, der Anticipationen der Wahrnehmung, der Analogien der Erfahrung und der Poftulate des empirifchen Denkens überhaupt aufführt. Sie heifsen fynthetifche, weil der Verftand noch analytifche Grundfätze hat, die zum Denken überhaupt, und alfo zur Logik gehören. Jene metaphyfifchen Grundfätze finden den Beweis ihrer Gültigkeit eben darin, dafs ohne fie keine Erfahrung möglich ift. Folglich können fie auch nur für die Erfahrung gültig, d. i. von immanentem Gebrauch feyn. Die logifchen Grundfätze hingegen find von jedem Gebrauch, weil ohne fie gar kein Denken möglich ift, fo wie ohne jene metaphyfifche oder fynthetifche Grundfätze des Verftandes gar kein Erkennen. Dafs alle Veränderung ihre Urfache haben müffe, ift ein folcher fynthetifcher, dafs aber alles, was gedacht wird, feinen Grund haben müffe, ift ein folcher analytifcher Grundfatz des Verftandes (C. 664).

4. Die transfcendentalen Ideen haben ihren guten und folglich immanenten Gebrauch, d. h. diejenigen nothwendigen Vernunftbegriffe, denen kein congruirender Gegenftand in der Erfahrung gegeben werden kann, die folglich gewiffe Gegenftände lediglich *a priori* vorftellen, und daher transfcendental heifsen, können doch zur Erfahrungserkenntnifs dienen. Die Idee an fich felbft ift nicht immanent, weil ihr Gegenftand nicht innerhalb der Erfahrungsgrenzen liegt, und daher kein Gegenftand der Erfahrung dadurch erkannt werden kann. Blofs ihr Gebrauch ift in Anfehung der gefammten möglichen Erfahrung, einheimifch (immanent), weil fie gebraucht werden, die gefammte Erfahrungserkenntnifs fyftematifch und vollftändig zu machen; fie gehen auf den Verftandesgebrauch, in Anfehung der Gegenftände, mit welchen er zu thun hat, nicht auf diefe Erfahrungsgegenftände felbft (C. 671). Kant hat hier (und C. 664) offenbar

feinen Sprachgebrauch etwas geändert, und fchärfer und richtiger beftimmt als vorher (C. 352). Er unterfcheidet nehmlich hier zwifchen einer immanenten Vorftellung, deren Gegenftand in der Erfahrung zu finden ift, und dem immanenten Gebrauch einer Vorftellung, deren Gegenftand vielleicht in keiner Erfahrung zu finden ift, aber doch zur Erfahrungserkenntnifs dient. In diefem Sinne find die fynthetifchen Grundfätze des Verftandes (in 1) fowohl felbft immanent, als auch von immanentem Gebrauch. Hingegen ift die Idee von Gott nicht immanent, weil Gott kein Erfahrungsgegenftand ift, und kein Naturphänomen, oder Naturding aus dem Begriff deffelben (phyfifch, d. h. erkennbar) erklärt werden kann; aber wohl von immanentem Gebrauch in Anfehung der gefammten möglichen Erfahrung, weil er die Reihe der Urfachen und Wirkungen in der Natur in eine oberfte Urfache vereinigt; und dadurch das Syftem aller Urfachen und Wirkungen fchliefst, dafs fie den letzten Grund aller Erfcheinungen in ein intelligibeles Wefen fetzte (C. 671).

5. Diefer Behauptung fcheint nun Kant (C. 827) zu widerfprechen, wenn er fagt: die drei Sätze: der Wille ift frei, die Seele ift unfterblich, und es ift ein Gott, haben gar keinen immanenten, d. i. für Gegenftände der Erfahrung zuläffigen, mithin für uns auf einige Art nützlichen Gebrauch, fondern find an fich betrachtet, ganz müfsige und dabei noch äufserft fchwere Anftrengungen unferer Vernunft. Allein Kant unterfcheidet den immanenten Gebrauch in Anfehung der gefammten möglichen Erfahrung von dem immanenten Gebrauch für Gegenftände der Erfahrung. Offenbar foll die Stelle (C. 867) heifsen, diefe Sätze haben gar keinen, für Gegenftände der Erfahrung, immanenten, d. i. zuläffigen, mithin für uns zum Erkennen der Gegenftände felbft nützlichen Gebrauch. Der ganze Zufammenhang lehrt, dafs Kant fagen will, Erfahrungserkenntnifs läfst fich aus der Frei-

heit des Willens, der Unsterblichkeit der Seele, dem Daseyn Gottes nicht hernehmen. Indessen sind doch die absolute Selbstthätigkeit oder die Freiheit des Willens, und schlechthin nothwendiges Wesen, als oberste Ursache der Welt, regulative Ideen, d. i. zum Behuf der Erkenntnifs *) sollen sie nicht gewisse Gegenstände vorstellen, sondern nur den Verstand zu einem gewissen Ziele richten, nehmlich in der Speculation immer so zu verfahren, als ob alle Naturnothwendigkeit sich zuletzt in absoluter Selbstthätigkeit, und alle Naturabhängigkeit sich zuletzt in einem schlechthin nothwendigen Wesen endige (C. 672. 827). Also sind die Ideen selbst in Ansehung ihrer Gegenstände nicht immanent, sondern transscendent, d. h. ihre Gegenstände liegen über die Grenzen aller Erfahrung hinaus (C. 384); ihr objectiver (oder constitutiver) Gebrauch, d. i. der Gebrauch derselben, um durch sie Gegenstände zu erkennen, ist ebenfalls jederzeit transscendent, der objective Gebrauch der reinen Verstandesbegriffe (Kategorien, z. B. Ursache, Wirkung) dagegen muss jederzeit immanent seyn (C. 383); allein der regulative Gebrauch der Ideen, oder der Gebrauch derselben in Ansehung der gesammten möglichen Erfahrung ist immanent (C. 671).

6. Die immanente Physiologie betrachtet die Natur als den Inbegriff aller Gegenstände der Sinne, mithin so wie sie uns gegeben ist. Aber demungeachtet ist sie keine empirische Wissenschaft, weil sie immanent ist, sondern sie betrachtet die Natur nach den Bedingungen *a priori*, unter denen sie uns überhaupt gegeben werden kann, und welche folglich immanent sind. Es giebt zwei Gegenstände dieser Physiologie, nach welchen sie in zwei Theile zerfällt, 1. die der äufsern Sinne, oder der cörperlichen Natur, 2. die des

*) Ganz anders ist es mit dem praktischen Gebrauch derselben, wie nachher gezeigt wird.

innern Sinnes oder der denkenden Natur (C. 874).

7. Im Praktischen ist der Gebrauch der reinen Vernunft allein immanent, d. h. sie soll ausschliessungsweise den Bestimmungsgrund des Willens abgeben, oder ihn allein bestimmen, sich selbst zur Bewirkung der den Vorstellungen entsprechenden Gegenstände zu determiniren. Das Gebiet der reinen Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche ist der Wille, oder die Bestimmung desselben; hier ist sie also immanent. Kant hat dieses zuerst richtig und bestimmt gezeigt. Der empirisch-bedingte Gebrauch der Vernunft hingegen, wenn er sich die Alleinherrschaft anmaſst, ist transscendent, das heiſst, wenn die Vernunft etwa aus der Erfahrung hergenommene Regeln dem Willen, als denselben zu oberst bestimmend, vorschreiben will, oder ihn durch ein Erfahrungsobject allein bestimmen will, so überschreitet sie ihr Gebiet, welches im Theoretischen das Feld der Erkenntniſs, und im Praktischen das Feld der Klugheit, aber nicht das Feld der Moralität seyn soll. Die empirisch-bedingte Vernunft wird also transscendent, wenn sie sich in Zumuthungen und Geboten gegen den Willen äuſsert, die ganz über ihr Gebiet (die Erfahrung) hinausgehen, welches gerade das umgekehrte Verhältniſs von dem ist, was von der reinen Vernunft im speculativen Gebrauche gilt (P. 31).

8. Kant lehrt also: daſs das moralische Gesetz den transscendenten Gebrauch der Vernunft in einen immanenten verwandelt. Er zeigt, daſs die Vernunft durch ihre Ideen im Felde der Erfahrung nichts erkennen kann, sondern die Grenzen ihres Gebiets überschreitet, wenn sie z. B. den Begriff von Gott gebraucht, um durch denselben etwas zu erklären; daſs hingegen die Vernunft durch ihre Ideen selbst wirkende Ursache werde, indem sie z. B. die Idee des freien Willens und Gottes aufstellt, um dem moralischen Gesetze seine Realität zu sichern. Er lehrt nehmlich, daſs das moralische Gesetz den Begriff einer den Willen unmittelbar bestim-

menden Vernunft, d. i. eines nicht nur von allen äufsern Beftimmungsgründen unabhängigen, fondern auch fich felbft beftimmenden, d. h. freien Willens, giebt. Die Vernunft wird alfo überfchwenglich (transfcendent), wenn fie im Felde der Erfahrung durch Ideen etwas begreifen will, ift aber einheimifch (immanent), wenn fie im Felde der Erfahrung durch Ideen etwas bewirken will (P. 83).

9. So ift denn das, was für die fpeculative Vernunft transfcendent (überfchwenglich) war, in der praktifchen immanent (einheimifch), aber nur in praktifcher Abficht (zur moralifchen Willensbeftimmung). Denn wir erkennen dadurch (durch die Idee von der Unfterblichkeit der Seele) weder unfrer Seele Natur, noch (durch die Idee von der Freiheit des Willens) die intelligibele Welt, noch (durch die Idee vom Dafeyn Gottes) das höchfte Wefen, als Dinge an fich. Sondern wir haben nur die Begriffe von ihnen *a priori* im praktifchen Begriffe des höchften Guts vereinigt, als dem Objecte unfers Willens, aber fie felbft (wie fie möglich find und wirken) erkennen wir nicht (M. II, 353. P. 240. f.).

10. Indem aber durch die praktifchen Poftulate (Freiheit des Willens, Unfterblichkeit der Seele, und Dafeyn Gottes) den Ideen der (theoretifchen oder fpeculativen) Vernunft (Freiheit, Unfterblichkeit, Gott) Objecte gegeben werden (die für das Praktifche Realität haben), wird zugleich das theoretifche Erkenntnifs der Vernunft überhaupt dadurch erweitert, und das, was für die blofse Theorie problematifch war, durch das Praktifche affertorifch. Alfo ift es doch eine Erweiterung der theoretifchen Vernunft und der Erkenntnifs derfelben in Anfehung des Ueberfinnlichen überhaupt, fo fern als fie durch das Praktifche genöthigt ift, einzuräumen, dafs es folche (überfinnliche) Gegenftände (Gott, freien Willen, unfterbliche Seele) gebe, ohne fie (diefe Gegenftände) doch näher zu beftimmen, mithin diefes Erkenntnifs von den Objecten (die ihr nunmehr aus praktifchem Grunde, und auch nur zum praktifchen

Gebrauche, gegeben werden) ſelbſt erweitern zu können, welchen Zuwachs alſo die reine theoretiſche Vernunft, für die alle jene Ideen transſcendent und ohne Object ſind, lediglich ihrem reinen praktiſchen Vermögen zu danken hat. Dieſe Ideen werden hier immanent und conſtitutiv (die Objecte beſtimmend), indem ſie Gründe der Möglichkeit ſind, das nothwendige Object der reinen praktiſchen Vernunft, (das höchſte Gut) wirklich zu machen, da ſie, ohne dies, transſcendent und bloſs regulative Principien der ſpeculativen Vernunft ſind, die ihr nur auferlegen, ihren Gebrauch in der Erfahrung der Vollſtändigkeit zu nähern. Iſt aber die Vernunft einmal im Beſitze dieſes Zuwachſes, ſo wird ſie, als ſpeculative Vernunft, dieſe Ideen nur negativ (läuternd), nicht erweiternd, bearbeiten, um den Anthropomorphismus und Fanaticismus abzuhalten (P. 244).

Kant. Prolegom. §. 40. S. 126 — Probe eines Urth. S. 204.

Deſſ. Critik der prakt. Vern. Einleit. S. 31 — I. Th. I. B. I. Hauptſt. S. 83. — II. B. II. Hauptſt. VI. S. 240. f. — VII. S. 244.

Deſſ. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. Einleitung I. S. 352. II. Th. II. Abth. I Buch. II. Abſchn. S. 383. f. — II. Buch. III. Hauptſt VII Abſchn. S. 664. — Anhang. S. 671. f. — Methodenlehre II. Hauptſt. I. Abſchn. S. 827 — III. Hauptſt. S. 874.

Einheit,

unitas, unité. Diejenige Vorſtellung im menſchlichen Verſtande, durch welche das Mannichfaltige als verknüpft gedacht wird, ſ. Syntheſis.

2. analytiſche; diejenige Einheit, durch welche Begriffe als verknüpft gedacht werden. Wenn der Verſtand z. B. zwei Begriffe als in einem Urtheile verknüpft denkt, ſo iſt diejenige Vorſtellung, durch welche ſie als verknüpft gedacht werden, die analytiſche

Einheit. Eben so ist die Vorstellung, durch welche verschiedene Vorstellungen als unter einen Begriff gebracht, gedacht werden (folglich dieser Begriff selbst eine analytische Einheit. Der Begriff, schwarzer Tisch, ist eine analytische Einheit, in so fern er die Vorstellung von der Verknüpfung der beiden Begriffe schwarz und Tisch zu einem Urtheil, der Tisch ist schwarz, ist. Die Vorstellung Mensch ist eine analytische Einheit, in so fern sie als ein Begriff gedacht wird, unter welchem die schwarzen, weissen, kupferfarbenen und gelben Menschen begriffen sind (C. 104. f.).

Kant nennt die Einheit, durch die mehrere Begriffe unter Einen im Bewusstseyn verknüpft werden, die analytische Einheit der Apperception oder des Bewusstseyns, weil sie allen gemeinsamen Begriffen, wenn wir uns derselben bewusst werden, anhängt. Z. B. wenn ich mir roth überhaupt denke, so stelle ich mir eine Beschaffenheit vor, die verschiedenen Vorstellungen gemein ist, welche alle als roth gedacht werden. Die analytische Einheit des Bewusstseyns ist also diejenige, welche eine Vorstellung zum *conceptus communis* oder gemeinsamen Begriff macht. Man stelle sich roth vor, so ist das nicht anders möglich als so, dass ich mir diese Farbe als woran, z. B. an einer Erde, an etwas, womit man färben kann, oder an etwas, was schon (roth) gefärbt ist, vorstelle. Dieses geschieht nun durch die synthetische Einheit des Bewusstseyns; aber dass ich mir nun auch vorstelle, dass dieses roth an mehreren Gegenständen zu finden ist, oder als verschiedenen gemein gedacht wird, das geschieht durch die analytische Einheit des Bewusstseyns (C. 133. *). Die analytische Einheit ist folglich diejenige, durch welche die Verknüpfung im Denken möglich wird, oder durch welche das Mannichfaltige im Gedachten als verknüpft gedacht wird. Sie könnte auch die logische Einheit genannt werden, weil sie das ist, was die logische Verknüpfung, die Verknüpfung im Denken möglich macht, oder wodurch das Mannichfaltige im

Denken als verknüpft vorgestellt wird. Dieses geschieht nach dem Gesetze der Identität, welches heifst: das Mannichfaltige, was übereinstimmt, läfst sich in eine Einheit des Bewufstseyns vereinigen, welche Einheit eben die analytische ist. Z. B. der Cörper ist undurchdringlich ist ein Urtheil, in welchem folglich die beiden Begriffe Cörper und undurchdringlich nothwendig mit einander verknüpft sind, weil in dem Begriff Cörper die Bestimmung liegt, dafs er undurchdringlich ist. Die Verknüpfung des Begriffs Cörper mit dem des Undurchdringlichen mufs also so verstanden werden, dafs in dem Begriff Cörper eine Theilvorstellung ist, welche ganz identisch ist mit dem gemeinsamen Begriff undurchdringlich, so dafs also darum der Cörper unter diesen Begriff gehört, und als etwas Undurchdringliches gedacht werden kann. Diese Einheit ist aber auch diejenige, wodurch die Verknüpfung zwischen Grund und Folge (welche von der zwischen Ursache und Wirkung sehr unterschieden ist) gedacht wird. Der Grund nehmlich, warum ich mir den Cörper als undurchdringlich denke, liegt darin, dafs die Undurchdringlichkeit zum Begriff des Cörpers gehört. Die Begriffe Cörper und undurchdringlich sind als Grund und Folge mit einander verknüpft; ich kann sagen, dieses Ding ist ein Cörper, folglich ist es undurchdringlich, oder auch, dieses Ding ist undurchdringlich, folglich ist es ein Cörper. Dieses Verhältnifs zwischen Grund und Folge beruhet lediglich auf Identität oder Einerleiheit des Begriffs undurchdringlich mit einem Begriff in dem des Cörpers, f. Analogie, 14. (P. 199.).

Kant nennt diese Einheit analytisch, weil sie das analytische Denken, oder die Entwickelung der Begriffe voraussetzt; denn was ich durch diese Einheit als verknüpft denken soll, das mufs ich mir vorher als unter einem gemeinsamen Begriff enthalten, folglich den gemeinsamen Begriff, durch Entwickelung eines andern Begriffs, als ein Merkmal desselben vorstellen. Sie ist der synthetischen entgegengesetzt, durch die ich mir

die Theilvorstellungen (nicht als unter Einem Begriff, sondern) als in Einem Gegenstande verknüpft vorstelle, welches stets Anschauung voraussetzt. Die analytische Einheit setzt daher die synthetische voraus; denn wenn ich mir Begriffe als unter einem gemeinsamen enthalten vorstellen soll, so muss ich erst den Gegenstand dieses Begriffs als enthalten in den Gegenständen, deren Begriffe unter jenem gemeinsamen Begriffe stehen, angeschaut und gedacht haben (C. 133. *).

3. collective; diejenige Einheit, durch welche das Mannichfaltige in ein Ganzes (Totum) verknüpft gedacht wird. Sie hat ihren Namen von dem lateinischen Worte *collectivus*, sammlend, weil diese Einheit dadurch die Verknüpfung möglich macht, dass durch sie alles Mannichfaltige als in Ein Ganzes vereinigt (gesammlet) vorgestellt wird. Sie ist der distributiven Einheit entgegen gesetzt, durch welche die Verknüpfung dadurch gedacht wird, dass in jeder einzelnen Vorstellung einer Anzahl von verschiedenen Vorstellungen eine einzelne identische sie alle verknüpfende Vorstellung gedacht wird. So denken wir uns alles, was den Stoff zu den bejahenden Bestimmungen der Dinge giebt, unter dem Begriff der Realität. Die Realität ist also eine distributive Einheit, durch die unser Verstand Erfahrungserkenntniss zuwege bringt. Denn es wird ihm dadurch möglich, sich jeden Gegenstand als etwas zu denken, wovon sich etwas bejahen lässt. Stellen wir uns aber alle diese Realitäten, sowohl diejenigen, die wir kennen, als auch diejenigen, die wir nicht kennen, zusammengenommen in Ein Ganzes vor, so ist die Einheit, die diese Verknüpfung möglich macht, nicht distributiv, sie vertheilt nicht den Begriff der Realität auf mehrere Begriffe (welches das lateinische Wort *distributivus*, vertheilend, sagen will); sondern sie ist collectiv, oder sammlet die Realitäten sämmtlich in ein Ganzes der Erfahrung, das wir uns durch die Einbildungskraft als ein einzelnes Ding eben so vorstellen, wie wir uns durch diese collective Einheit jedes Object der Anschauung als Ein Ding vorstellen. Dieses einzelne Ding

wäre nehmlich der Gegenſtand, der alle empiriſche Realität in ſich vereiniget, woraus die Vernunft die Einheit der höchſten Realität, die Idee der Gottheit, bildet (M. I. 707. C. 610. f. 706.).

Die Handlungen des Verſtandes ſollen Erkenntniſſe hervorbringen, ſie ſind daher jederzeit mit der diſtributiven Einheit beſchäftigt, entweder logiſch, um den gemeinſamen Begriff in den Begriffen der Gegenſtände zu finden, und ſo unter Begriffe zu bringen, dann iſt die diſtributive Einheit zugleich analytiſch; oder um durch die Kategorien auf Begriffe zu bringen, in welchem Fall das Mannichfaltige in den Gegenſtänden durch die Kategorie gedacht, aber doch dieſe Kategorie in mehrern Gegenſtänden als Beſtimmung ihrer Begriffe, alſo diſtributive, gedacht wird, dann iſt dieſe Einheit zugleich ſynthetiſch. Die Handlungen der Vernunft hingegen ſollen ein Syſtem der Verſtandeserkenntniſſe hervorbringen (C. 675.), und das Mannichfaltige aller Begriffe des Verſtandes durch eine Einheit zuſammenverknüpfen, welche daher immer eine Idee iſt. Dieſe Einheit, welche die Vernunft den Verſtandeshandlungen gleichſam zu einem Ziel ſetzt, welches dieſe nie vollkommen erreichen, iſt nicht, wie der gemeinſame Begriff, oder auch wie die Kategorie, eine diſtributive, ſondern eine collective Einheit. Denn nicht ſo wie etwa roth als in mehrern Gegenſtänden vorhanden, die darum unter den Begriff der rothen Gegenſtände gehören, oder wie die Realität als etwas, durch welches der Stoff zum erkennen in allen einzelnen Gegenſtänden gedacht wird, iſt die Vernunfteinheit diſtributiv; ſondern die Einheit, die z. B. in der Idee der Welt gedacht wird, iſt collectiv, indem dadurch alle Erfahrungsgegenſtände als in Ein Ganzes zuſammen geſammlet vorgeſtellt werden.

4. diſtributive; ſ. collective.

5. dynamiſche; iſt diejenige ſynthetiſche Einheit, durch welche das Mannichfaltige als in einem beſtimmten Daſeyn verknüpft vorgeſtellt wird. Sie iſt der

mathematifchen (Verftandes-) Einheit entgegengefetzt, durch welche das Mannichfaltige als in einer beftimmten Anfchanung-verknüpft vorgeftellt wird. So ift z. B. die Einheit der Zeitbeftimmung durch die Analogien der Erfahrung durch und durch dynamifch, indem ich hier nicht etwa anfchaue, in welcher Zeit eine Wirkung fich ereignet, weil die abfolute Zeit (als reine Anfchauung) kein Gegenftand der Wahrnehmung ift, und ich folglich auch nicht die Zeit mit den Erfcheinungen vergleichen und jene durch diefe beftimmen kann. Sondern die Erfcheinungen beftimmen einander ihre Stelle in der Zeit dadurch, dafs die eine Erfcheinung als Wirkung auf die andere folgt und fpäter ift als fie, oder beide als wechfelfeitige Wirkungen von einander gleichzeitig find. Diefes Vorfeyn und Nachfeyn, oder diefe Gleichzeitigkeit find fynthetifche aber dynamifche Einheiten des Verftandes, durch welche das Mannichfaltige der Erfcheinungen allein nach Zeitverhältniffen als in einem beftimmten Dafeyn verknüpft, vorgeftellt werden kann. Dahingegen ift die Einheit der Gröfsenbeftimmung durch Axiomen der Anfchauung durch und durch mathematifch, indem ich hier anfchaue, wie grofs etwas ift, und die Gröfse durch die Begriffe der Kategorien der Quantität, Einheit, Vielheit und Allheit beftimme, und folglich das Mannichfaltige der Erfcheinungen, der Gröfse nach, als in einer beftimmten Anfchauung verknüpft vorftelle (C. 262.).

6. Kategorie der Einheit; ift derjenige reine Verftandesbegriff der Gröfse, durch den das Mannichfaltige fo verknüpft gedacht wird, dafs die daraus entfpringende Vorftellung numerifch-identifch, oder felbft der Zahl nach einerlei oder immer diefelbe ift. So wird die Seele, den verfchiedenen Zeiten nach, in welchen fie da ift, numerifch-identifch, d. i. als Einheit, nicht als Vielheit, als ein Ein Ding, nicht als Viele Dinge gedacht (C. 462.). So mufs die wahre Kirche eine allgemeine Kirche, folglich eine numerifche Einheit feyn, eine folche Kirche, die der Zahl nach nicht mehrere Kirchen ausmacht, fondern nur eine ift (R. 143, 1.), f.

Zahl. Diese Einheit heilst auch die quantitative, weil sie zu den Kategorien der Quantität gehört, und ist diejenige, welche alles Zählen möglich macht und das Maafs aller Gröfse ist.

7. mathematische; f. dynamische.

8. numerische; f. Kategorie der Einheit.

9. objective Einheit des Selbstbewufstseyns; diejenige Einheit, durch welche alles in einer Anschauung gegebene Mannichfaltige in einem Begriff vom Object vereinigt ist (C. 139.). Wenn nehmlich unsre Sinne durch Eindrücke eines (nachher als Gegenstand vorgestellten) Gegenstandes afficirt werden, so ist darum dieser Gegenstand nicht gleich so für uns vorhanden, als wir ihn nachher, wenn unsere Einbildungskraft und unser Verstand gewirkt haben, anschauen und denken. Erst muss alles das geschehen seyn, was im Artikel: Anschauung, 11, a — f. gezeigt worden ist. Dadurch entstehet nach und nach das Bild, das ich in der Anschauung vor mir habe, dessen ich mir theilweise in den einzelnen Empfindungen bewufst wurde, und mir nun als eines einzigen Ganzen bewufst bin, das ich Gegenstand nenne. Der Gegenstand ist also nichts anders, als der Begriff von der Einheit, oder dem Einen Bewufstseyn, zu der alles durch die Anschauung gegebene Mannichfaltige durch den Verstand zusammengefasst wird. Dies ist die objective Einheit der Apperception; sie heisst objectiv, weil sie die einfache Vorstellung des Objects ist, und ist transscendental, weil auch jedes Object, welches *a priori* vorgestellt wird, durch sie als Objeet gedacht wird. Sie ist der subjectiven Einheit des Bewufstseyns entgegen gesetzt, welche die Einheit des Bewufstseyns aller der Vorstellungen ist, die ich wirklich habe. Jene objective Einheit ist die Vorstellung des Begriffs vom Oeject, in dem ich alles Mannichfaltige der Anschauung verknüpft denke; diese subjective Einheit ist die Bestimmung des innern Sinnes, dafs ich jetzt gewisse Anschauungen ha-

be und denke. Ob ich jetzt ein Mannichfaltiges der Anſchauung vor mir habe, deſſen ich mir als zugleich, oder als nach einander bewuſst bin, das hängt von meiner innern Erfahrung ab, das kömmt auf Umſtände an, die ebenfalls empiriſch ſind. Es iſt nicht einerlei, ob jetzt ein Pallaſt in ſeiner ganzen Gröſse, alſo in allen ſeinen Theilen zugleich, vor mir da ſteht, oder ob eine Armee vor mir vorbei marſchirt, von der ich alſo den Feldherrn an der Spitze zuerſt, und den Mann, welcher den Schluſs macht, zuletzt wahrnehme. Das hängt von empiriſchen Bedingungen d. i. davon ab, wo ich mich befinde, wie ich aufmerke, welchen Standpunct ich habe u. ſ. w. Die ſubjective Einheit des Bewuſstſeyns iſt alſo empiriſch, ſetzt eine Aſſociation der Vorſtellungen, d. i. eine Verbindung derſelben im Gemüth voraus, welche zufällig iſt, darum iſt ſie ſelbſt zufällig und betrifft eine Erſcheinung. Dieſe empiriſche Einheit des Bewuſstſeyns, daſs ich z. B. jetzt eine Armee vorbei defiliren ſehe, ſtehet aber ſelbſt unter jener objectiven Einheit des Bewuſstſeyns. Denn die Form des Gedankens, das iſt Etwas, das iſt ein Gegenſtand iſt die oberſte Verſtandeseinheit, unter die jede empiriſche Verknüpfung gebracht werden muſs, weil z. B., ehe ich den Begriff Armee denke, ich ſie vorher ſchon als Etwas, als einen Gegenſtand denken muſs. Unter dieſer Verſtandeseinheit ſtehet nun, als unter einer Vorſtellung *a priori*, auch die reine Form der Anſchauung in der Zeit. Alles Mannichfaltige, was in der Zeit angeſchauet wird, muſs in dem Einen Bewuſstſeyn, dieſer urſprünglichen Einheit, zuſammengefaſst werden, daſs es ein Gegenſtand iſt. Dieſes geſchiehet alſo bloſs durch die Verknüpfung des zum Denken gegebenen Stoffs mit dem einfachen Gedanken: Ich. Eine ſolche Verknüpfung heiſst die reine Syntheſis oder reine Verknüpfung des Verſtandes, und liegt *a priori* aller empiriſchen zum Grunde, indem es diejenige Wirkung des Verſtandes iſt, ohne welche er weder denken noch erkennen kann. Dieſes iſt alſo keine pſychologiſche Erfahrung, die etwa aus dem innern ſubjectiven Mechanismus des Gemüths abſtrahirt worden iſt. Sondern es iſt

gänzlich *a priori* gezeigt worden. Wenn ich denken ſoll, ſo muſs mit meinem Selbſtbewuſstſeyn etwas zum Denken Gegebenes verknüpft werden, dies muſs aber vor allen Dingen als Etwas, als ein Gegenſtand, den ich jetzt denke, gedacht werden. Die Einheit dieſes Gedankens (Gegenſtand) iſt die objective Einheit des Selbſtbewuſstſeyns oder der Apperception. Die empiriſche Einheit, daſs ich jetzt gerade dies oder das zuſammenſtelle und denke, iſt nur ſubjectiv, gilt nur für mich; jene transſcendentale Einheit aber gilt für Jedermann, weil Jedermann ſo denken, aber nicht gerade dies oder das denken muſs. Z. B. der Eine verbindet mit dem Wort Himmel die Vorſtellung des Raums, in welchem die Himmelscörper laufen; ein Anderer den Ort der Seligen. Beide verſtehen einander nicht, weil die Einheit des Bewuſstſeyns in ihren Verknüpfungen empiriſch, und daher nicht nothwendig und allgemeingeltend iſt. Aber beide denken ſich gewiſs den Himmel als Etwas, als einen Gegenſtand, denn ſonſt könnten ſie gar nicht denken, hätten keinen Gedanken ohne dieſen Urgrund aller Gedanken; alſo iſt die Einheit ihres Bewuſstſeyn in dieſer Verknüpfung ihrer Vorſtellungen *a priori*, objectiv, transſcendental, denn ſie iſt nothwendig und allgemeingeltend für jedes Object überhaupt, wenn es von einem Verſtande gedacht werden ſoll (M. I. 155. C. 136 f.) ſ. übrigens, Urtheil.

10. qualitative; die Einheit der Zuſammenfaſſung des Mannichfaltigen der Erkenntniſſe (C. 114.). Sie iſt entweder analytiſch oder ſynthetiſch. Wenn mehrere Vorſtellungen unter einem Begriff zuſammengefaſst werden, ſo iſt dieſer Begriff die qualitative analytiſche Einheit, durch welche das Mannichfaltige der Erkenntniſſe, oder jene Vorſtellungen zuſammengefaſst werden. So iſt die Einheit des Thema in einem Schauſpiel eine ſolche qualitative analytiſche Einheit; z. B. der Geizige ſei das Thema oder der Gegenſtand, von dem das Schauſpiel handelt, ſo muſs alles in dem Schauſpiele darauf abzwecken,

uns den Geizigen recht lebendig darzustellen; alles Mannichfaltige in diesem Schauspiele wird also durch den einzigen Hauptgedanken, dass der Geizige dadurch geschildert werde, oder dass es sich doch darauf beziehe, zusammengefasst. Eben so ist die Einheit des Thema einer Rede, einer Fabel, eine solche qualitative Einheit. Die Einheit eines jeden Begriffs, die Einheit einer jeden Hypothese, oder die Verständlichkeit des angenommenen Erklärungsgrundes ohne Hülfshypothese, ist eine solche qualitative analytische Einheit. Diese Einheit ist ein logisches Erforderniss und Kriterium aller Erkenntniss der Dinge überhaupt. Es ist die Kategorie der Einheit in formaler Bedeutung genommen, um eine logische Forderung in Ansehung jeder Erkenntniss zu befriedigen (C. 114. f.), Diese Einheit ist also nicht diejenige (quantitative), welche in der Erzeugung eines Quantum durchgängig als gleichartig angenommen werden muss; sondern hat die Qualität eines logischen Erkenntnissprincips in Absicht auf die Verknüpfung ungleichartiger Erkenntnissstücke in Einem Bewusstseyn (C. 115.).

Die qualitative Einheit ist also der quantitativen Einheit entgegen gesetzt, d. i. der Kategorie der Einheit als einem Princip der Zusammenfassung des Gleichartigen, s. Kategorie der Einheit. Sie heisst qualitativ, weil sie diejenige Einheit ist, welche das Mannichfaltige so verknüpft, dass sie dadurch die Qualität (Beschaffenheit) eines Erkenntnissprincips bekömmt. Diese qualitative Einheit kömmt nehmlich bei jeder Verbindung vor und macht sie erst möglich. Denn der Begriff der Verbindung fasst drei Begriffe in sich:

a. den Begriff des Mannichfaltigen, das verbunden wird;

b. den Begriff der Verbindung jenes Mannichfaltigen;

c. den Begriff der Einheit, oder des Begriffs, zu welchem das Mannichfaltige verbunden wird.

Diese qualitative Einheit kann daher auch synthetisch seyn, und ist es jederzeit bei der objectiven Erkenntniss, d. i. sie ist alsdann nicht etwa eine solche, die wie die logische oder analytische in einzelnen Begriffen als Merkmal enthalten ist, und diese dadurch, als unter einem und demselben Begriff gehörig, mit einander verbindet; sondern eine solche, die alle Theilvorstellungen als in Einem Gegenstande verknüpft vorstellt. Die Vorstellung dieser Einheit kann also nicht aus der Verbindung entspringen, sondern sie gehet vor der Verbindung her und macht diese möglich, indem sie zur Vorstellung des Mannichfaltigen, das unter ihr zusammengefasst wird, hinzukömmt. Die Kategorie der Einheit, oder die quantitative Einheit setzt, wie jede andere Kategorie, schon Verbindung, mithin die dazu unentbehrliche qualitative Einheit voraus. Denn alle Kategorien gründen sich auf logische Functionen in Urtheilen, oder setzen sie voraus, sie sollen nehmlich der Verbindung des Prädicats mit dem Subject in Einem subjectiven oder empirischen Bewusstseyn Objectivität geben, oder machen, dass ein solches Urtheil für Jedermann gelte. Folglich ist die qualitative Einheit diejenige, welche sogar den logischen Gebrauch des Verstandes, kurz, das Denken überhaupt möglich macht (C. 130. f.). Eine solche qualitative Einheit ist also die oberste Einheit, die *a priori* vor allen Begriffen von Verbindung vorhergehet, oder die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperception. Diese ist nehmlich die Vorstellung des Ich, oder Ich denke, durch welche das Mannichfaltige aller Erkenntnisse, die wir haben, zusammengefasst wird; und unter ihr stehet daher unsere gesammte Erkenntniss (C. 131.)

11. quantitative; s. Kategorie der Einheit.

12. regulative; diejenige Einheit, durch welche die Verknüpfungen des Mannichfaltigen der Erscheinungen unter einander zu einem idealen Ganzen der Erfahrung verknüpft werden. Eine solche ist z. B. die Vorstellung der höchsten Realität, welche nichts anders ist, als die Einheit, durch welche alle möglichen Realitäten

in den Erscheinungen als in einem Inbegriff derselben verbunden gedacht werde. Eine solche **regulative** Einheit ist eine Idee oder ein Vernunftbegriff. Sie heisst **regulativ**, weil sie dem Verstande zugleich die Regel giebt, nach welcher er seine Forschungen fortsetzen soll, um zu dieser Einheit eines Systems zu gelangen. So giebt ihm der Begriff der **höchsten Realität** auf, immer mehr Realitäten aufzusuchen, um durch diese Erweiterung seiner Erkenntniss der Realitäten dem Begriff einer höchsten Realität immer näher zu kommen (C. 611. *).

13. **subjective**; s. **objective**.

14. **synthetische**; diejenige Einheit, durch welche das Mannichfaltige der **Anschauungen** als verknüpft angeschauet oder gedacht wird. So ist z. B. der reine Verstandesbegriff oder die Kategorie eine solche **synthetische** Einheit, denn durch ihn werden verschiedene Vorstellungen in einer Anschauung zusammen in Einen Begriff, es sei nun der der **Gröfse**, oder der **Beschaffenheit**, der **Realität**, der **Substanz** u. s. w. verbunden. Jede Kategorie ist eine synthetische Einheit *a priori*, die selbst vor der reinen Synthesis oder Verknüpfung des durch unsere eigene Sinnlichkeit gegebenen Stoffs zu den Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, hergeht. Das Zählen ist z. B. nichts anders als das Hinzusetzen des einen Zeittheils zum andern, so wie das Messen das Hinzuthun des einen Raumtheils zu dem andern. Dieses Zählen ist also eine Synthesis oder Verknüpfung, die aber nur durch eine bestimmte synthetische Einheit möglich ist, z. B. nach der Dekadik oder dem **Begriff**, dass wenn zehn numerische oder Zahleinheiten zusammengezählt sind, diese zehn Einheiten eine neue Einheit höherer Art ausmachen sollen, die also nun zehn Einheiten der nächst niedrigern Art in sich begreift; zehn Einheiten dieser höhern Art sollen wieder eine neue Einheit von noch höherer Art ausmachen u. s. f. Dieser Begriff vom Zusammenfassen zehn solcher Einheiten der nächst niedrigern Art in eine einzige Einheit der nächst höhern Art ist die **synthetische** Einheit, auf der

unser ganzes Zählen beruhet. Ohne diese Einheit in der Synthesis des Mannichfaltigen ist eine solche Verknüpfung gar nicht möglich, folglich ist sie in der Synthesis des Mannichfaltigen nothwendig, nach dem Begriff der Synthesis, dass sie nehmlich eine Verknüpfung ist, der eine synthetische Einheit *a priori* zum Grunde liegt, s. Einheit, qualitative (C. 104. M. I, 114.).

Der reinen Synthesis liegt also jedesmal ein Begriff zum Grunde, der ihr die synthetische Einheit giebt, oder in der Vorstellung der synthetischen Einheit bestehet, ohne welche man das Verbundene nicht verstehen würde, nicht wissen würde, was es nach der Verknüpfung sei. Es gehört nehmlich dreierlei zum Erkenntnisse eines vorkommenden Gegenstandes:

a. das Mannichfaltige der Anschauung selbst, z. B. die numerischen Einheiten beim Zählen;

b. die Synthesis oder Verknüpfung dieses Mannichfaltigen, z. B. dass eine numerische oder Zahleinheit zu der andern hinzugethan wird;

c. die synthetische Einheit, durch welche ich nur weiss, was das Zusammengefasste ist, z. B. die Dekadik, durch welche ich die zusammengefassten Zahleinheiten als eine einzige Zahl denken und aussprechen kann.

Das erste giebt die Anschauung, das zweite bewirkt die Einbildungskraft, die synthetische Einheit aber beruhet auf dem Verstande, dessen ganzes Wesen darin bestehet, durch synthetische Einheit Synthesis in das dazu gegebene Mannichfaltige zu bringen (C. 104. 131. M. I, 115.), s. Einheit, qualitative. Eine solche synthetische Einheit verknüpft die verschiedenen Vorstellungen in jeder Anschauung, und da sie auf dem Verstande beruhet, so kann sie, in so ferne sie bloss die mancherlei Arten, das durch Anschauung gegebene Mannichfaltige zu verknüpfen, möglich macht, der reine Verstan-

desbegriff genannt werden. Die oberste Einheit derselben ist die, durch welche jede zusammengefasste Erkenntniss als Etwas oder ein Gegenstand gedacht wird, s. Einheit, objective. Dann giebt es aber noch zwölf reine Verstandesbegriffe, welches eben so viele synthetische Einheiten sind, durch welche der Verstand in das zusammengefasste Mannichfaltige der Anschauung einen transscendentalen d. i. einen solchen Inhalt bringt, den selbst Gegenstände *a priori*, und alle Gegenstände, welche durch den Verstand erkannt werden, haben müssen, z. B. jeder muss eine Grösse, Beschaffenheit, Realität u. s. w. haben, wenn er ein wirklicher Gegenstand der Erkenntniss seyn soll. Diese synthetische Einheit, welche ihren Namen von der Synthesis hat, die sie möglich macht, ist der analytischen entgegengesetzt, die ihren Namen von der Analysis oder Auflösung hat. Beide Wirkungen, die Synthesis und Analysis, sind Verstandeswirkungen, und zu beiden gebraucht er eine Einheit. Durch die Analysis stellt sich der Verstand das Mannichfaltige als getrennt, oder als ein Mannichfaltiges vor. Da aber das Mannichfaltige, als solches, d. i. ohne alle Verbindung, nicht immer angeschauet werden kann, indem der Verstand sogleich in Verbindung mit der Sinnlichkeit, unter dem Namen der transscendentalen Einbildungskraft verknüpft, so wie der Sinn afficirt wird; so muss er analysiren, oder sich das synthetische Ganze als Mannichfaltiges vorstellen. Dieses ist nur möglich durch eine analytische Einheit, vermöge welcher er mehrere Vorstellungen als unter derselben enthalten sich vorstellt, oder urtheilt. Es ist also einerlei Handlung (Function) des Verstandes, wodurch er in Begriffen, vermittelst der analytischen Einheit, die logische Form eines Urtheils zu Stande bringt; und womit er in Anschauungen, vermittelst der synthetischen Einheit, die metaphysische Form eines *a priori* bestimmten Objects zu Stande bringt, und seinen Vorstellungen einen transscendentalen d. i. solchen Inhalt giebt, der in allen Gegenständen überhaupt zu finden seyn muss, weil ihn der Verstand selbst hinein legt, wenn er den zum Erkennen gege-

benen Stoff durch jene Verstandeseinheiten (die Kategorien) zu einem Erkenntnifs synthetisch zusammenfasst (C. 105. M. I, 116.).

Wenn Kant (C. 130.) sagt: Verbindung ist Vorstellung der synthetischen Einheit des Mannichfaltigen, so meint er offenbar synthetische Verbindung, oder das, was er Synthesis nennt; denn die logische Verbindung ist Vorstellung der analytischen Einheit des Mannichfaltigen nach dem Gesetze der Identität (P. 199.) s. Einheit, analytische. Die synthetische Einheit ist aber sowohl als die analytische qualitativ, d. h. sie gehet nicht, wie die numerische oder quantitative darauf, zum Princip der Synthesis des Gleichartigen unter den Begriff der Gröfse zu dienen; sondern zum Princip der Synthesis des Ungleichartigen unter den Begriff der Beschaffenheit oder Qualität.

15. Ursprünglich-synthetische Einheit der Apperception. s. Apperception 2, b. f. und Bewufstseyn 2, a. f.

16. transscendentale des Selbstbewufstseyns, s. objective.

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch. I. Hauptst. III. Abschn. §. 10. S 104. f. § 12. S. 114. f. — II Hauptst. II Abschn. S. 130. f. — II. Hauptst. II Abschn. § 16. S 133. *) §. 18. S 139. ff. — II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn S. 262 — II. Abth. II. Buch, II. Hauptst II. Abschn. S. 462. — III. Hauptst. II. Abschn. S. 610 — III. Abschn. S. 611.

Dessen Prolegom. Auflös. der allgem. Frage der Prolegom. S. 199.

Dessen Relig. innerh. der Gr. III. St. IV, 1. S. 141.

Einschränkung,

Limitation, *limitatio*, *limitation*. Diejenige Kategorie der Qualität, welche aus der Verbindung der Negation

mit der Realität entſpringt, ſ. Limitation, Urtheil, unendliches.

Einſtimmung,

ſ. Widerſtreit.

Eintheilung,

dogmatiſche, *diviſio dogmatica*, *diviſion dogmatique*. Die Eintheilung nach einem Princip *a priori*. So theilt Kant alle einfachen reinen Vertragsarten darnach ein, ob etwas dadurch erworben werde oder nicht, und dann wieder, ob dieſer Erwerb einſeitig oder wechſelſeitig ſei. Hier ſind alſo der Erwerb, und die Beſchaffenheit deſſelben in Rückſicht der beiden contrahirenden Parteien, die Principien *a priori* der Eintheilung, und dieſe folglich dogmatiſch. Die dogmatiſche Eintheilung iſt der

empiriſchen Eintheilung (*diviſio empirica, partitio*, *diviſion empirique*) entgegengeſetzt. Dieſe iſt eine ſolche Eintheilung, die es ungewiſs läſst, ob es nicht noch mehr Glieder gebe, welche zu Ausfüllung der ganzen Sphäre des Begriffs erfordert würden. Dieſe Eintheilung iſt bloſs fragmentariſch. Wenn man die Menſchen eintheilt in weiſse, ſchwarze, gelbe und kupferfarbene, ſo iſt die Eintheilung empiriſch. Man weiſs nehmlich nicht, ob es nicht etwa noch Menſchen von andern Farben gebe, die man noch nicht kennt; ſo wie die kupferfarbenen vor der Entdeckung von Amerika unbekannt waren.

logiſche, ſ. rationale.

rationale, logiſche (*diviſio logica*, *diviſion logique*), diejenige Eintheilung, welche die Glieder der Eintheilung vollſtändig und beſtimmt aufzählt. Die dogmatiſche Eintheilung iſt folglich allein eine rationale oder logiſche, aber nicht die empiriſche (K. 118.).

Elasticität,

Schnellkraft, Federkraft, Spannkraft, Springkraft, *elasticitas, elater, contentio, palintonia, elasticité, ressort.* Das Vermögen einer Materie, ihre durch eine andere bewegende Kraft veränderte Gröſse oder Gestalt, bei Nachlassung derselben, wiederum anzunehmen (N. 94.). Wenn man z. B. einen Bogen mit Hülfe der daran befindlichen Sehne spannt, d. i. ihm eine mehr gekrümmte Gestalt giebt, so nimmt er, sobald die spannende Kraft nachläſst, oder die Sehne zerschnitten wird, seine vorige Gestalt wieder an. Läſst man eine elfenbeinerne Kugel auf eine Marmorplatte fallen, so wird sie durch das Anstoſsen zusammengedrückt, und erhält auf einen Augenblick eine plattere Gestalt, sobald aber die Wirkung des Stoſses vorüber ist, nimmt sie von selbst die vorige runde Gestalt wieder an, und dies ist die Ursache ihres Zurückspringens. Wenn man Luft, die in ein Gefäſs (den Stiefel einer Luftpumpe) eingeschlossen ist, durch einen hineingetriebenen Kolben zusammendrückt, so läſst sie sich zwar in einen engern Raum pressen; sobald aber die drückende Kraft nachläſst, dehnt sie sich wieder in den vorigen Raum aus und treibt den Kolben zurück. Da diese Eigenschaft Wiederherstellung in die vorige Gröſse und Gestalt d. i. Bewegung verursacht, so ist sie, wie jede Ursache der Bewegung, eine bewegende Kraft.

2. Kant (N. 94.) theilt die Elasticität in expansive und attractive ein. Wenn eine Materie nach der Zusammendrückung das vorige gröſsere Volumen wieder einnimmt, so heiſst ihre Elasticität die expansive. So dehnt sich die Luft, wenn sie nicht mehr durch den Kolben in dem Stiefel der Luftpumpe zusammen gedrückt wird, wieder in ihren vorigen Umfang aus. Dies geschieht durch ihre expansive Elasticität. Wenn aber eine Materie nach der Ausdehnung das vorige kleinere Volumen wieder einnimmt, so heiſst ihre Elasticität die attractive. So springt ein eiserner

Drath, wenn er durch angehängte Gewichte ausgedehnt wird, und man das Band mit dem Gewichte abschneidet, in sein Volumen zurück. Diess geschieht durch seine attractive Elasticität. Vermöge derselben Elasticität eilt das Quecksilber, das vorige kleinere Volumen wieder einzunehmen, wenn ihm die Wärme plötzlich entzogen wird, die es ausdehnte. Die Elasticität, die bloss in Herstellung der vorigen Figur (Gestalt) besteht, ist jederzeit attractiv; z. B. an einer gebogenen Degenklinge, da die Theile auf der convexen (erhabenen) Fläche auseinander gezerret, ihre vorige Nahheit anzunehmen trachten (N. 94.).

3. In der Mathematik, sagt Kant (Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kraft, u. s. w. II. Hauptst. §. 62. oder S. I, 101.), verstehet man unter der Federkraft eines Cörpers nichts anders, als diejenige Eigenschaft, durch die er einen andern Cörper, der an ihn anläuft, mit eben demselben Grade Kraft wieder zurückstösset, mit welcher dieser an ihn angelaufen war. Daher ist ein unelastischer Cörper ein solcher, der diese Eigenschaft nicht hat. Hier erklärt Kant offenbar nur die expansive Elasticität oder Federkraft.

4. Mathematiker (Newton *Princip l. II prop.* 23.) stellen sich vor, dass die repulsiven (zurückstossenden) Kräfte der Theile (flüssiger) elastischer Materien (*fluidum elasticum*), bei grösserer oder kleinerer Zusammendrückung (*compressio*) derselben, nach einer gewissen Proportion ihrer Entfernungen von einander zunehmen oder abnehmen. Z. B. wenn man eine gleiche Menge Luft in zwei Würfel von verschiedener Grösse ACE und ace zusammendrückt, so treiben sich die kleinsten Theile der Luft in umgekehrtem Verhältnisse ihrer Entfernungen von einander (*reciproce ut distantiae particularum ad invicem*) zurück, weil die Elasticität derselben in umgekehrtem Verhältnisse der Räume steht, d. h. die kleinsten Theile der Luft in ACE treiben sich einander so vielmal schwächer zurück, so vielmal die Seite AB grösser ist als die Seite

ab, indem sie in ace so viel näher zusammengepresst sind. Man verfehlt aber gänzlich den Sinn dieser Mathematiker und versteht sie falsch, wenn man sich vorstellt, dass sie damit behaupten, es sei eine wirkliche Entfernung zwischen den Lufttheilchen, die grösser oder kleiner seyn könne. Der Mathematiker will ja mit jener Vorstellung nicht etwa den wirklichen physischen Gegenstand, die Luft, untersuchen und darstellen, sondern seinen Begriff von der Grösse der Elasticität construiren. Er stellt sich daher jede Berührung als eine unendlich kleine Entfernung beider sich berührenden Cörper vor, welches auch geschehen muss, wenn er sich denkt, dass dieselbe Menge Materie sowohl den Würfel AC E als ace ganz (ohne Zwischenräume) ausfüllt, und daher die Berührung nothwendig in ace näher oder grösser seyn muss als in ACE. Stelle ich mir nun unter dieser Materie das, was sie wirklich ist, eine Menge repulsiver Kräfte vor, so müssen sich diese repulsiven Kräfte immer mehr concentriren, oder näher zusammengetrieben werden, je kleiner der Raum ist, in den sie zusammengedrängt werden, und folglich ihre Zurückstossungskraft in dem Maasse zunehmen. Die intensive Kraft der Materie wird hier nun durch die Ausdehnung construirt, und man entgehet jenem Missverständnisse dadurch leichter, wenn man sich nicht die Entfernung der Theilchen selbst, sondern ihrer Mittelpuncte, d. i. der Mittelpuncte der Kräfte denkt, wie es auch Newton ausdrückt (*vires centrifugae particularum sunt reciproce proportionales distantiis centrorum*) (N. 46.).

5. Newton macht selbst darauf aufmerksam, dass man das, was zum Verfahren der Construction eines Begriffs nothwendig gehört, nicht dem Begriffe im Object selbst beilegen müsse; oder, mit andern Worten, dass man einen blos mathematischen Satz, als solchen, nicht als Erklärung einer physischen Ursache ansehen soll. „Ob aber die flüssigen elastischen Materien, sagt er, aus repulsiven Kräften bestehen, das ist eine physische Frage. Wir haben die Eigenschaften der flüssigen Materien, die

aus ſolchen Kräften beſtehen, mathematiſch demonſtrirt, um den Philoſophen Veranlaſſung zu geben, dieſe Frage zu unterſuchen *). Was hier aber Newton den Phyſikern aufgiebt, das hat Kant geleiſtet.

6. Newton ſelbſt nahm indeſſen ſolche repulſive Kräfte an, er erklärt ſich darüber in ſeiner Optik (*Qu.* 31. *ed. Clarkii Lond.* 1740. 4.) mit folgenden Worten: „So wie in der Algebra die negativen Gröſsen da anfangen, wo die poſitiven aufhören; ſo muſs in der Mechanik da, wo die Anziehung aufhört, eine zurückſtoſsende Kraft an deren Stelle treten. Das Daſeyn einer ſolchen Kraft ſcheint aus der Zurückwerfung und Beugung des Lichts zu folgen; denn in beiden wird der Stral vom Cörper ohne unmittelbare Berührung zurückgeſtoſsen. Es ſcheint auch aus der Ausſtoſsung des Lichts zu folgen: denn ſo wie der Stral aus dem leuchtenden Cörper durch die ſchwingende Bewegung ſeiner Theile ausgeſtoſsen, und aus dem Wirkungskreiſe ſeiner Anziehung heraus iſt, ſo wird er mit einer ganz ungeheuern Schnelligkeit fortgetrieben. Denn eben die Kraft, welche bei der Zurückwerfung den Stral zurückzuſtoſsen vermag, könnte ihn auch auszuſtoſsen vermögen. Es ſcheint auch aus der Erzeugung der Luft und der Dämpfe zu folgen: denn die durch Hitze und Aufbrauſen aus den Cörpern getriebenen Theilchen entfernen ſich, ſobald ſie aus dem Wirkungskreiſe der Anziehungskraft des Cörpers heraus ſind, von ihm und von einander ſelbſt mit groſser Gewalt, und fliehen die Rückkehr, ſo daſs ſie wohl zuweilen 10, 100, 1000 mal mehr Raum einnehmen, als vorher, da ſie noch die Geſtalt eines dichten Cörpers hatten. Eine ſo ungeheuere Zuſammenziehung und Ausdehnung kann man ſich kaum denken, man mag ſich die Luſttheilchen als elaſtiſch und in einander verflochten,

*) *An vero Fluida Elaſtica ex particulis ſe mutuo fugontibus conſtant, Quaeſtio Phyſica eſt. Nos proprietatem Fluidorum ex ejusmodi particulis conſtantium Mathematice demonſtravimus. ut Philoſophis anſam praebeamus Quaeſtionem illam tractandi (l. e. Scholium).*

oder wie Reifen, oder wie man sonst will, vorstellen, wenn sie nicht eine zurückstossende Kraft haben, mit der sie einander fliehen."

7. Diese expansive Kraft der Materie ist einerlei mit der expansiven Elasticität. Sie ist eine eben so wesentliche Eigenschaft aller Materie als die Anziehungskraft derselben. Sie ist nicht, wie Gehler (Phys. Wörterbuch, Art. Elasticität) meint, bloss eine bequeme Vorstellungsart des Phänomens der Federkraft, sondern erklärt dasselbe. Kant beantwortet nehmlich die Frage, was die Ursache der Elasticität sei, also: Es giebt zweierlei Art von Elasticität, eine ursprüngliche und eine abgeleitete. Die ursprüngliche ist die wesentliche Zurückstossungskraft, durch welche die Materie Materie ist, und die von keiner andern Materie abgeleitet werden kann. Folglich ist alle Materie ursprünglich elastisch. Diese ursprüngliche Elasticität ist nehmlich der Grund, worauf die Erfüllung des Raums, als eine wesentliche Eigenschaft aller Materie beruhet (N 37.). Wie aber Kant beweiset, dass die Materie den Raum nicht durch ihre blosse Existenz, sondern durch eine besondere bewegende Kraft erfüllt) N. 33.), ist gezeigt worden im Art. Bewegung, VII.

8. Die abgeleitete Elasticität ist diejenige, welche aus einer andern Kraft erklärt werden kann, und folglich keine Grundkraft der Materie ist. Die attractive Elasticität ist offenbar eine abgeleitete. Denn sie beruhet auf der Kraft, mit der die Theile zusammenhängen. Sobald die Theile von einander gerissen werden, hat die Elasticität ein Ende. Also ist nicht die Anziehungskraft in die Ferne, welche die eigentliche Grundkraft der Materie ist, der Grund der attractiven Elasticität, sondern eine besondere Anziehungskraft, die auf der Beschaffenheit der Oberfläche der materiellen Theile beruhet, s. Anziehungskraft, Attraction (N. 94.).

9. Die expansive Elasticität kann nun eine ursprüngliche, sie kann aber auch eine abgeleitete

ſeyn. Der Grundſtoff des Flüſſigen, welches wir Luft nennen, hat als Materie eine urſprüngliche Elaſticität. Vermittelſt des mit ihr ſich vereinigenden Wärmeſtoffs hat ſie aber auch eine abgeleitete Elaſticität, indem ſie ſich nach dem Grade ihrer Wärme ausdehnt oder zuſammenzieht (N. 94. f.).

10. Die Metallſaiten zeigen nicht eher Elaſticität, als bis ſie geſpannt werden, dieſe Elaſticität iſt alſo attractiv und folglich abgeleitet. Bei der expanſiven Elaſticität iſt aber in vorkommenden Fallen nicht immer möglich zu entſcheiden, ob ſie abgeleitet oder urſprünglich iſt (N. 95.).

Kant. Metaphyſiſche Anfangsgr. der Naturl. II. Hauptſt. Lehrſ. 2. Zuſ. 1. S. 37 — Lehrſ. 4. Anmerk. 1. S. 46.

Deſſ. ſämmtliche kleine Schriften I. Band. Ged. von der Schätzung der leb. Kräfte. §. 62. S. 102.

Allg. Anmerk. zur Dynamik. 3. S. 94.

Gehler. Phyſik. Wörterbuch. Art. Elaſticität.

Newtoni Philoſ. nat. principia math. L. II. prop. 23.

Newtoni Optice Lib. III. Quaeſt. XXXI.

Elaſtiſch,

elaſticum, *elaſtique*. So heiſst ein Cörper, der in eine andere Geſtalt oder Gröſse gebracht, ſeine vorige Geſtalt oder Gröſse wieder annimmt, wenn die Kraft, welche die Veränderung bewirkte, nachläſst, ſ. Elaſticität.

2. Es ſind eigentlich alle Cörper elaſtiſch; man pflegt aber gemeiniglich nur diejenigen ſo zu nennen, welche es in ſehr merklichen Graden ſind. Dahin gehören unter den feſten Cörpern die Schwämme, Zweige der lebenden Bäume und Pflanzen, die Wolle, Baumwolle, Haare, Federn, das elaſtiſche Harz, die Stahlfedern, elfenbeinerne und marmorne Kugeln, Leder und Häute, Metall und Darmſaiten, hänfene Säcke u. dgl.

Unter den flüſſigen die Dämpfe und Gasarten. In dieſem Sinn gebraucht auch Kant das Wort **elaſtiſch** (N 80 und S. I, 100. ff.).

3. Die elaſtiſchen Cörper heiſsen auch **federharte, federnde** Cörper.

Kant. Metaphyſ. Anfangsgr. der Naturl. II. Haupt. Lehrſ. 8. Anmerk. 2. S. 80.

Deſſ. ſämmtliche kleine Schriften I. B. Gedank. von der Schätz. der lebend. Kräfte §. 59. ff. S. 100 ff.

Gehler Phyſik. Wörterbuch, Art. **Elaſtiſch.**

Elementarbegriff,

conceptus elementaris, **concept elementaire.** Derjenige Begriff, von dem zwar andere Begriffe abgeleitet und daraus zuſammengeſetzt werden können, der aber ſelbſt von keinem weiter abgeleitet, oder auf einfachere Begriffe zurückgebracht werden kann. Dergleichen Elementarbegriffe ſind z. B. die **Kategorien**, die **Reflexionsbegriffe**, die **qualitativen Einheiten**, die **Einheit der urſprünglich-ſynthetiſchen Apperception**, ſ. dieſe Artikel (C. 89.).

Elementarlehre,

doctrina elementaris, **doctrine elementaire.** Kant drückt durch dieſes Wort die Unterſuchung über den Urſprung und die Beſtandtheile aller unſerer Erkenntniſs, als ſolcher, aus, es ſei nun der Gegenſtände der Speculation, oder des Wollens, oder des Urtheilens (C. 31.). Er theilt ſeine kritiſchen Unterſuchungen jederzeit ein, in die **Elementarlehre**, und in die **Methodenlehre**, und verſteht unter der erſtern, die Unterſuchung der Beſtandtheile eines Syſtems der reinen Vernunft ſelbſt, unter der andern, die Lehrart wie, oder die Regeln wornach die Gegenſtände der menſchlichen Erkenntniſsvermögen wirklich gemacht werden, z. B. die Unterſuchungen

der speculativen Vernunft angestellt und in ein System aufgeführt werden können (C. 29.).

2. So hat Kant eine Elementarlehre der reinen praktischen Vernunft, und verstehet darunter eine Untersuchung des Ursprungs und der Bestandtheile des Wollens, s Critik der reinen Vernunft, III, c. Diese Elementarlehre ist also eine Untersuchung der Grundsätze, Begriffe und Triebfedern der reinen praktischen Vernunft. Sie erklärt also das Eigenthümliche der Grundsätze der praktischen Vernunft, die Beschaffenheit eines freien Willens, das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft, die Begriffe des Guten und Bösen, des Objects der reinen praktischen Vernunft, und der Kategorien der Freiheit, und handelt von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft u. s. w. (P. 31.).

3. Ganz etwas anders hat die Methodenlehre der praktischen Vernunft zum Gegenstande. Sie ist eine Untersuchung der Art und Weise, wie man den praktischen Gesetzen der reinen Vernunft Eingang in das sinnlich afficirte menschliche Gemüth verschaffen, oder wie man die objectiv praktische Vernunft auch subjectiv-praktisch machen kann. Sie zeigt daher, dass die bewegende Kraft der reinen Vorstellung der Tugend auch die mächtigste Triebfeder zum Guten sei, und entwirft sodann die Methode der Gründung und Cultur ächter moralischer Gesinnungen. Sie zeigt zu dem Ende, dass der sittliche Werth menschlicher Handlungen die Menschen vorzüglich interessire, dass man diesen Hang der Vernunft zur Bewirkung der Hochschätzung für die Tugend benutzen müsse, dass die gemeine Menschenvernunft den moralischen Gehalt jeder Handlung anzugeben wisse, dass man die praktische Urtheilskraft hierin üben müsse, dass man hierauf Grundsätze erbauen, und die darnach zu beurtheilenden Handlungen immer als Pflicht betrachten müsse, welches allein ein rein moralisches Interesse an der Befolgung unsers die Sinnlichkeit beherrschenden Vermögens hervorbringt. Der Gang der Methode, ächte moralische Gesinnung zu gründen und zu cultiviren, beste-

het alfo darin, dafs man immer fragt, ob die zu beurtheilende Handlung auch dem moralifchen Gefetze gemäfs fei, und dann, ob fie auch um des moralifchen Gefetzes willen gefchehen fei, und endlich den Lehrling auf feine eigenen Handlungen aufmerkfam macht.

4. Die Elementarlehre heifst transfcendental, wenn der Gegenftand derfelben *a priori* ift, und feine Realität ohne Einmifchung der empirifchen Sinnlichkeit deducirt werden kann. Dies ift nur bei der Elementarlehre der fpeculativen Vernunft der Fall, die alle Vorftellungen und Urtheile *a priori* aus der Vernunft ableitet, und ihre Gültigkeit und ihren Gebrauch ganz rein deducirt. Die Elementarlehren der praktifchen Vernunft und der äfthetifchen Urtheilskraft find nicht transfcendental, weil beide die empirifchen Begriffe der Luft und Unluft vorausfetzen C.29.). Die Elementarlehre der teleologifchen Urtheilskraft gehört aber eigentlich zur Critik der fpeculativen oder reinen (theoretifchen) Vernunft (U. 366.).

Elementarlogik,

allgemeine Logik, allgemeine Vernunftlehre, formale Logik, formale Philofophie, *logica elementaris*, *logica univerfalis*, *logique elementaire*. Die Logik des allgemeinen Verftandesgebrauchs, oder diejenige, welche die fchlechthin nothwendigen Regeln des Denkens, ohne welche gar kein Gebrauch des Verftandes ftatt findet, enthält.

2. Ariftoteles (f. Ariftoteles 2.) hat unter den alten philofophifchen Schriftftellern, deren Werke uns noch übrig find, zuerft ein Syftem der Elementarlogik aufgeftellt. Er hat darin die Refultate der logifchen und dialektifchen Unterfuchungen feiner Vorgänger und Zeitgenoffen, wie derer, die er felbft unternommen, zu Einem Ganzen verwebt. Diefs Unternehmen des Ariftoteles, die einzelnen logifchen Regeln fämmtlich und vollftändig auf ihr Princip zurückzuführen, ift ihm auch fo geglückt, dafs die Elementarlogik nach ihm an wefent-

lichem Inhalte keinen grofsen Gewinn gemacht hat. Sein Organon hat indeffen nicht die innere Anordnung, die Beftimmtheit und Deutlichkeit der Regeln der neuern Logiker. Wer den ganzen Inhalt diefer Elementarlogik kennen lernen, und fich mit der Art der Anordnung der Materien und dem ganzen Gang des Ariftotelifchen Syftems der Logik bekannt machen will, der lefe im Artikel Ariftoteles, 2. (Buhle, Lehrbuch der Gefchichte der Philofophie, 2. Th. IX. Epoche. §. 268). Ariftoteles hielt befonders den Begriff feft, dafs die Elementarlogik eine Wiffenfchaft ift, welche nichts als die formalen Regeln alles Denkens (es mag *a priori* oder empirifch feyn, in unferm Gemüthe zufällige oder natürliche Hinderniffe antreffen) ausführlich darlegt und ftrenge beweifet. Das machte, dafs er die Grenzen der Logik nie überfchritt, und nicht, wie in den neuern Zeiten Crufius, die Pfychologie in die Logik mifchte. Mit der Logik verband auch Feder die empirifche Pfychologie, fo wie er die Erfahrung mit in die Metaphyfik aufnahm. Der erfte Abfchnitt des erften Hauptftücks feiner Logik handelt von der Seelenlehre überhaupt, der zweite Abfchnitt von dem Erkenntnifsvermögen und den dahin zu rechnenden Fähigkeiten der Seele, und in demfelben §. 10. von der Einbildungskraft. In dem 14. Paragraphen, der vom Vermögen der höhern Erkenntnifs überfchrieben ift, kommen, als Zweige der Urtheilskraft, auch der Witz, die Unterfcheidungskraft und das Vermögen der deutlichen Erinnerung vor (C. 2. V. VIII.).

3. Die Elementarlogik abftrahirt von allen Objecten und von ihrem Unterfchiede; der Verftand hat es alfo in derfelben blofs mit fich felbft und feiner Form zu thun. Sie macht alfo als Propädeutik gleichfam nur den Vorhof der Wiffenfchaften aus, und dient zwar zur Beurtheilung unfrer Kenntniffe, aber nicht zur Erwerbung derfelben (C. 2 V. IX. u. 77.).

4. Die allgemeine Logik ift nun entweder die reine oder die angewandte, in der erftern nimmt

man gar nicht auf die subjective Beschaffenheit des Denkenden Rücksicht, in der letztern sieht man auf die Einschränkungen des menschlichen Denkens. Geschieden findet man die Lehren der reinen und angewandten Logik in dem logisch-metaphysischen Lehrbuche des Prof. Jakob, welches zuerst herauskam Halle, 1788. 8, und die erstere allein in dem Grundrisse einer reinen allgemeinen Logik nach Kantischen Grundsätzen vom Prof. Kiesewetter, Berlin 1795. 8. Die reine Elementarlogik abstrahirt (s. Absondern, 1. β.) also von allen empirischen Bedingungen, unter denen unser Verstand ausgeübet wird, z. B. vom Einflusse der Sinne, der Macht der Gewohnheit, der Neigung, Begierde und Leidenschaft u. s. w. mithin auch von den Quellen der Vorurtheile. Es wird in derselben sogar von allen Ursachen der Erfahrungserkenntnisse abstrahirt, weil sie bloss die Anwendung des Verstandes auf sinnliche Eindrücke betreffen. Eine reine Elementarlogik hat es also mit lauter Principien *a priori* zu thun, und ist ein Kanon des Verstandes und der Vernunft (ein Inbegriff von Regeln für das Vermögen Begriffe zu bilden und zu urtheilen, und für das Vermögen zu schliessen), aber nur in Ansehung des Formalen ihres Gebrauchs (dessen, was zum Denken als Denken nothwendig erfordert wird), der Inhalt mag übrigens empirisch (aus der Erfahrung entsprungen) oder transscendental (Erkenntnisse *a priori* betreffend) seyn. Wenn aber die Elementarlogik auf die Regeln des Gebrauchs des Verstandes unter den angeführten subjectiven empirisch-psychologischen Bedingungen gerichtet ist, z. B. auf das Spiel der Einbildung u. s. w., so heisst sie angewandte Elementarlogik. Diese Logik ist noch immer in so fern allgemein, dass sie auf den Verstandesgebrauch ohne Unterschied der Gegenstände geht, und ist um deswillen weder ein Organon (Verstandeswerkzeug) besonderer Wissenschaften (welche die Regeln enthielte, über eine gewisse Art von Gegenständen zu denken), noch ein Kanon des Verstandes überhaupt (weil sie die Anwendung des Verstandesgebrauchs auf ein bestimmtes denkendes Subject, den Menschen, enthält), sondern lediglich ein Katharktikon (Reinigungsmittel)

des gemeinen Verstandes (von Irrthümern) (C. 77. M. I, 84.).

4. Jakob und Kiesewetter (in den angeführten Büchern) haben durch die Ausführung gezeigt, wie in der allgemeinen Logik der Theil, der die reine Vernunftlehre ausmachen soll, von dem Inhalt der angewandten Elementarlogik abgesondert werden muss. Der erstere Theil ist trocken, und wie es die schulgerechte Darstellung einer Elementarlehre des Verstandes erfordert. Die schulgerechte Darstellung bestehet nehmlich darin, dass die Elementarlehren wissenschaftlich oder systematisch vorgetragen werden, so dass alle in ihr vorkommenden Sätze nach einem Princip geordnet sind, und daher nothwendige Einheit haben, und sich Vollständigkeit und nothwendiger Zusammenhang aller Theile findet (s. Aggregat). Die angewandte Elementarlogik kann sich dieses Vorzugs nicht erfreuen, denn sie hat neben den reinen so viel empirische Principien, als subjective Bedingungen da sind, die das Denken einschränken. Also ist die reine Elementarlogik allein eine Wissenschaft (systematische Erkenntniss), ob zwar nur kurz. Sie schöpft ihre Sätze alle aus dem Verstande, und ist nichts als eine Analysis (Entwickelung) der Functionen des Verstandes beim Denken überhaupt (C. 78. M. I, 85.).

5. Es müssen also die Logiker, beim Vortrag der reinen Elementarlogik, jederzeit zwei Regeln vor Augen haben:

a. Wenn diese Logik, wie gefordert wird, allgemein seyn soll, so abstrahirt sie von allem Inhalt der Verstandeserkenntniss, d. i. von aller Beziehung derselben auf das Object (C. 39.), also von aller Rücksicht darauf, ob die Erkenntniss rein oder empirisch sei, ob das Object aus dem Erkenntnissvermögen selbst entsprungen, oder durch sinnliche Eindrücke gegeben sei (C 170.). Denn gesetzt, sie nähme auf die Verschiedenheit der Gegenstände des Denkens Rücksicht, so könnte sie, dieser Verschiedenheit wegen, und auch darum, weil

fie oft durch' Erfahrung gegeben werden, von ihren Regeln nicht ftrenge Allgemeinheit ausfagen, weil fich diefe Regeln nach der Verfchiedenheit der Gegenftände abändern würden. Die Elementarlogik betrachtet nur die logifche Form im Verhältniffe der Erkenntniffe auf einander (C. 79.), das heifst, fie hat es mit der blofsen Form des Denkens zu thun, mit dem, was das Denken zum Denken macht, oder mit dem Gedachtwerden der Gegenftände M. I, 86. C. 78.).

b. Als reine Logik hat fie keine empirifche Principien. Sie fchöpft alfo nichts aus der Pfychologie, wie man fich bisweilen überredet hat. Die Pfychologie hat alfo auf den Kanon des Verftandes gar keinen Einflufs, fie ändert in der Beurtheilung der Verftandesform unferer Erkenntniffe überhaupt nichts ab. Die reine Elementarlogik ift eine demonftrirte Doctrin oder demonftrable Wiffenfchaft, weil ihre Beweife auf ftrenge Gewifsheit Anfpruch machen können. In ihr mufs alles völlig *a priori* gewifs feyn, d. i. Nothwendigkeit und Allgemeinheit haben (M. I, 87. C. 78.).

6. Die angewandte Elementarlogik ift eine Vorftellung des nothwendigen Verftandesgebrauchs, unter den zufälligen Bedingungen des Subjects. Sie handelt von der Aufmerkfamkeit, deren Hindernifs und Folgen, dem Urfprunge des Irrthums u. f. w. Zu ihr verhält fich die allgemeine und reine Logik wie die reine Moral zu der eigentlichen Tugendlehre (M. I, 88. C. 78. f.), f. Kiefewetter Grundrifs einer allgemeinen Logik. 2 Th., welcher die angewandte allgemeine Logik enthält. Berlin 1796. 8.

7. Die allgemeine Logik lehrt (weil fie von allen Objecten des Denkens abftrahirt) nur die negativen Kriterien der Wahrheit, oder den Irrthum in der Form des Denkens finden. Die pofitiven Kriterien (welche die Uebereinftimmung einer Erkenntnifs mit ihrem Gegenftande) oder den Irrthum im Inhalt des Denkens entdecken follen, kann die Elementarlogik nicht lehren (M. I, 95. C. 83.).

8. Dennoch theilte man ehedem die Logik hiernach in zwei Theile. Der eine Theil ist die Analytik oder Wissenschaft von den negativen Bedingungen der Wahrheit, welche das ganze formale Geschäfte des Verstandes und der Vernunft in seine Elemente auflöset (analysirt), und sie als Principien aller logischen Beurtheilung unserer Erkenntniss darstellt. Den andern Theil nannte man Dialektik *), und verstand darunter die vermeintliche Wissenschaft von positiven logisch-formalen Bedingungen der Wahrheit. In der letztern wollte man materielle Wahrheit der Erkenntnisse durch Betrachtung der blossen Form des Erkenntnisses ausmachen (M. I, 96. C. 84, f.).

9. Die Dialektik ist also eine Logik, welche lehrt Schein erregen, oder eine Logik des Scheins (M. I, 97. C. 85. f.), s. Dialektik.

10. Eine solche Unterweisung ist wider die Würde des Philosophen; die Würde des Philosophen bestehet nehmlich in der sittlich guten Gesinnung, die er bei seinen Untersuchungen hat, und da ist Wahrheitsliebe die Pflichtgesinnung, die ihm über alles gehen muss, und die ihn bestimmen muss, nicht nur die Wahrheit selbst kennen zu lernen, sondern sie auch zu verbreiten, und nicht sie zu verdunkeln. Es ist hierbei der Unterschied, dass ein Afterphilosoph sich den Schein des Wissens giebt, und seine vorgegebenen Ueberzeugungen geheuchelt sind, dahingegen der ächte Philosoph wirklich Ueberzeugung hat, weil er sein Wissen auf unumstössliche Gründe bauet. Um deswillen hat nun Kant die Bedeutung der Dialektik, nach welcher sie soviel als Logik des Scheins heisst, gänzlich verworfen. Denn sie würde eine Kunst seyn, welche die Regeln enthielt, den ungegründeten Behauptungen eines spitzfindigen Kopfes den Schein der Wahrheit zu geben, und Andere dadurch zu überreden, dass man ihren Gegengründen Scheingründe entgegensetzt, wodurch der Dialektiker am Ende wohl gar sich selbst

*) Aristoteles nannte die ganze allgemeine Logik so.

überredet, seine Behauptungen seien Wahrheit. Es ist daher für den Philosophen anständiger und seiner Würde gemäfser, unter Dialektik die Wissenschaft zu verstehen, welche die Regeln enthält, jenen dialektischen Schein aufzudecken, welcher macht, dafs man falsche Urtheile für wahre hält. Dialektik heifst also, in diesem Sinne, so viel als eine Critik des dialektischen Scheins. In dieser Bedeutung bedient sich nun auch Kant in seinen Schriften des Worts Dialektik, und versteht folglich darunter den Theil der Logik, der die Hindernisse der Einsicht in die Wahrheit wegschafft (M. I, 98. C. 86.).

11. Die reine Elementarlogik wird ganz genau eben so eingetheilt, als die obern Erkenntnifsvermögen. Es giebt nehmlich drei obere Erkenntnifsvermögen: Verstand, Urtheilskraft und Vernunft. Dies sind die drei Gemüthskräfte, durch deren Functionen die Gegenstände wirklich werden, mit denen sich die reine Elementarlehre beschäftigt, und welche nichts anders sind, als die Form alles Denkens überhaupt. Diese Gegenstände sind: Begriffe, Urtheile und Schlüsse. Man nennt zwar den Inbegriff aller jener Gemüthskräfte überhaupt Verstand (auch Vernunft, verstehet aber in einer engern Bedeutung des Worts (im formalen Sinne) unter dem Verstand auch das Vermögen Begriffe zu machen, und unter Vernunft das Vermögen zu schliefsen, s. Critik der reinen Vernunft, 8. (M. I, 183. C. 169.).

12. Da nehmlich die formale Logik von allem Inhalte der Erkenntnifs abstrahirt, so kann sie den Kanon für die Vernunft, im engern formalen Sinne des Worts, mit befassen. Denn die Form der Vernunft hat ihre sichere Vorschrift, die *a priori*, durch blofse Zergliederung der Vernunfthandlung in ihre Momente, eingesehen werden kann (M. I, 184. C. 170.

- Kant. Critik der rein. Vernunft, Vorrede zur 2. Aufl. S. VIII. f. — Elementarl. II. Th. Einleit. I. S. 77. ff. — III. S. 83. ff. — I. Abth. II. Buch. S. 170.

Kieſewetter. Grundriſs einer allgemeinen Logik nach Kantiſchen Grundſätzen zum Gebrauch für Vorleſungen. 2. Auflage Berlin 1795. 8.

Elementarſubſtanz,

ſubſtantia elementaris, *ſubſtance elementaire*. So heiſst die Idee einer Subſtanz, die ſich die Vernunft als das erſte Subject aller Compoſition denkt, oder dasjenige einfache Weſen, ſo (vermeintlich) übrig bliebe, wenn alle Zuſammenſetzung einer Materie aufgehoben würde, und welches folglich das eigentliche Ding an ſich in der Welt wäre, das ſich nur im äuſsern Zuſtande der Zuſammenſetzung befände, ſ. Antinomie, 3, A. b. u. 4, A. b. (M. I. 521. C. 464.).

2. Es ſind eigentlich alle Erfahrungsgegenſtände zuſammengeſetzt; man pflegt aber nur diejenigen zuſammengeſetzt zu nennen, die noch decomponirt oder noch getheilt werden können. In der Erfahrung hat die Decompoſition ihre Grenzen, daraus folgt aber nicht, daſs wir in den Gegenſtänden, die wir nicht ferner theilen können, Elementarſubſtanzen vor uns haben; denn da wir das Nichtſeyn eines Gegenſtandes nicht erfahren können, ſo folgt, daſs wir darum nicht behaupten können, ein Gegenſtand ſei abſolut einfach, weil wir ihn nicht weiter theilen können. Man ſehe den Artikel: Cörper, 5.

3. Die Beantwortung des Einwurfs, daſs eine zuſammengeſetzte Subſtanz doch aus einfachen Subſtanzen beſtehen müſſe, ſ. im Artikel: Subſtanz.

Eltern,

parentes, *parents*. Diejenigen Perſonen, welche ein Erzeugniſs hervorgebracht haben, das der Verſorgung bedarf, und ſich doch noch nicht ſelbſt verſorgen kann. Man hat zweierlei Arten Eltern, eheliche und uneheliche; von denen die letztern wieder eingetheilt werden können, in ſolche, die in einer wilden Ehe oder im

Concubinat leben, und in solche, die durch einen einmaligen Genuss, es sey nun um Lohn oder nicht, Eltern geworden sind. Das Erzeugniss heisst ein Kind, und man hat also eheliche und uneheliche Kinder, die letztern theilt man wieder ein in natürliche Kinder und Hurkinder.

2. Man versteht aber unter dem Worte Eltern nicht allein diese unmittelbaren Erzeuger eines Kindes, sondern auch zuweilen die Blutsfreunde der höhern Ordnung in einer geraden Linie (Wolf Grundsätze des Natur- und Völkerrechts §. 880), die man aber gewöhnlich, mit Ausschluss der Eltern in der erstern Bedeutung, Voreltern (und mit Einschluss der Eltern Ascendenten) zu nennen pflegt. Eben so nennt man auch die Blutsfreunde der niedern Ordnung mit einem gemeinschaftlichen Namen Kinder, oder auch Kinder und Kindeskinder, gewöhnlicher aber nennt man sie Nachkommen, oder Descendenten.

3. Ich nehme hier das Wort Eltern in dem zuerst angegebenen Sinne für die unmittelbaren Erzeuger der Kinder, oder Vater und Mutter. Um nun das Elternrecht, welches hier eigentlich kurz angegeben werden soll, so viel hier möglich ist, aufzuklären, werde ich zuerst die Pflichten der Eltern gegen die Kinder, nebst dem Verhältnisse, worauf sie sich gründen, sodann aber die Rechte der Eltern auseinander setzen.

Welches sind die Pflichten der Eltern gegen die Kinder?

4. Wenn zwei Personen beiderlei Geschlechts, durch die Ehe, auf dingliche Art, sich einander wechselseitig erwerben, und in dieser Gemeinschaft Kinder zeugen; so folgt für diese Personen, aus der Zeugung, eine Pflicht der Erhaltung und Versorgung in Absicht auf ihr Erzeugniss, d. i. die Kinder, als Personen, haben hiermit zugleich ein ursprünglich angebornes (nicht

angeerbtes) Recht auf ihre Erhaltung und Verforgung durch die Eltern, fo lange fie fich nicht felbft erhalten und verforgen können (K. 111.).

5. Warum haben die Eltern diefe Pflicht gegen die Kinder zu beobachten? Der praktifche Imperativ, durch welchen wir unfere Pflichten beftimmen können, heifst unter andern: handle fo, dafs du die Menfchheit fowohl in deiner Perfon, als in der Perfon eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals blofs als Mittel braucheft (G. 66.).

6. Wollten nun die Eltern das erzeugte Kind nicht erhalten und verforgen, da es fich felbft noch nicht erhalten und verforgen kann, fo würden fie diefes aus Selbftfucht thun wollen, es fei nun zur leichtern Erhaltung ihrer eigenen Subfiftenz, oder aus andern felbftfüchtigen Abfichten. Auch würde, wenn das Kind feinen Willen äufsern könnte, daffelbe nicht dazu einftimmen, dafs es nicht erhalten und verforgt werden follte. Folglich würde es nicht als Zweck an fich, d. i. als Perfon behandelt werden, fondern blofs als Mittel zu den Abfichten der Eltern, d. i. als Sache, die man nach Belieben wegwerfen kann, wenn die Maxime feiner Behandlung feyn follte, es nicht zu erhalten und zu verforgen (K. 111.).

7. Dafs diefes aber insbefondere die Pflicht der Eltern gegen ihr Kind ift, gründet fich darauf, dafs fie die Urfache der Exiftenz des Kindes in der finnlichen Welt find. Die Pflicht der Erhaltung und Verforgung der Kinder gründet fich alfo darauf, dafs fie nicht Sachen find, fondern Perfonen, die fich nicht felbft erhalten und verforgen können; dafs diefes aber die fchuldige Pflicht (Rechtspflicht nicht Liebespflicht) gegen die Erhaltung unfrer, und nicht andrer Menfchen Kinder ift, gründet fich darauf, dafs die Eltern die Urfache der finnlichen Exiftenz ihrer Kinder find. Die Kinder haben alfo ein Recht auf ihre Erhaltung und Verforgung

durch die Eltern; denn auf jede fchuldige oder vollkommene Pflicht (Rechtspflicht) gründet fich ein Recht deffen, gegen den die Pflicht zu erfüllen ift, auf die pflichtmäffige Handlung des Verpflichteten. Folglich haben die Kinder ein urfprünglich-angebohrnes Recht auf ihre Erhaltung und Verforgung durch die Eltern blofs durchs Gefetz (*lege*) unmittelbar, d. i. ohne dafs ein befonderer rechtlicher Act dazu erforderlich ift, dergleichen ein Contract wäre (K. 111. f.).

8. Das Erzeugte ift eine Perfon. Wie aber eine Perfon (ein mit Freiheit des Willens begabtes Wefen) durch eine phyfifche Operation erzeugt werden könne, davon können wir uns keinen Begriff machen, f. Perfon. Alfo ift es in praktifcher Hinficht (um Pflichten und Rechte herzuleiten) ganz richtige und nothwendige Idee, den Act der Zeugung als einen folchen anzufehen, wodurch wir eine Perfon ohne ihre Einwilligung auf die Welt gefetzt, und eigenmächtig in fie herüber gebracht haben; für welche That nun auch auf den Eltern (weil es nun ihre Kinder find) die Verbindlichkeit haftet, fie, fo viel in ihren (der Eltern) Kräften ftehet, mit diefem ihrem Zuftande zufrieden zu machen. Sie dürfen ihr Kind nicht zerftöhren oder es auch nur dem Zufall überlaffen, gleichfam als wäre es ihr Gemächfel (denn ein folches kann kein mit Freiheit begabtes Wefen feyn) und ihr Eigenthum. Es ift nehmlich an ihm nicht blofs ein Weltwefen in die finnliche Welt, fondern zugleich ein Weltbürger in den Zuftand der Rechte verfetzt worden (K. 112. f.).

Welches find die Rechte der Eltern gegen die Kinder?

9. So lange alfo das Kind des Gebrauchs feiner Gliedmafsen und feines Verftandes noch nicht mächtig ift, haben die Eltern auch das Recht, es zu ernähren, zu pflegen und zu erziehen; und zwar das letztere fowohl pragmatifch (zur Klugheit), damit es künftig fich felbft erhalten und fortbringen könne, als auch

moralisch (zur Sittlichkeit), weil sonst die Schuld ihrer Verwahrlosung auf die Eltern fallen würde (K. 114.).

10. Wenn die Kinder sich selbst erhalten und fortbringen, und zugleich ihre Handlungen nach sittlichen Grundsätzen einrichten können, so werden sie ihre eigene Herrn, oder mündig. Dann werden sie aus der Gewalt der Eltern entlassen, oder die Eltern verlieren das Recht, ihnen zu befehlen, und sie noch ferner als Kinder zu behandeln. Die Eltern haben dann auch keinen Anspruch auf Kostenerstattung für die Verpflegung und Mühe, die sie auf die Erhaltung und Versorgung ihrer unmündigen Kinder verwendet haben, erst nach der Mündigkeit derselben sind sie von aller ursprünglichen Verpflichtung gegen ihre Kinder frei, und können für die weitere Verpflegung derselben Ersatz fordern. Uebrigens kann allerdings durch ein positives Gesetz im Staate der Zeitpunct bestimmt werden, wo der Mensch als mündig betrachtet werden und alle Rechte des mündigen Staatsbürgers geniessen soll (K. 114.).

11. Nach vollendeter Erziehung können die Eltern die bisherige Verbindlichkeit ihrer Kinder (gegen die Eltern) nur als blosse Tugendpflicht (unvollkommene Pflicht oder Liebespflicht) betrachten, da sie bis dahin eine Rechtspflicht war. Denn die Pflichten der Kinder, auf welche sich das Recht der Eltern zum Gehorsam derselben gründete, verwandeln sich jetzt in blosse Dankbarkeit. Die Dankbarkeit ist die Verehrung einer Person wegen einer uns erwiesenen Wohlthat, (T. 127.); wir sind aber jederzeit denen Dank schuldig, die ihre Rechtspflichten gegen uns treulich erfüllt haben. Denn ob es wohl unser Recht war, was sie uns leisteten, so war es doch in ihrer Gewalt, öfters das Recht zu umgehen (K. 114.).

12. Obwohl die Kinder gleich den Sachen im Besitze der Eltern sind, so sind sie doch nicht gleich diesen Sachen das Eigenthum der Eltern. Denn ob es wohl ganz rich-

tig ist, dafs die Kinder aus dem Besitze jedes Andern nach Rechtsgesetzen wieder in den Besitz der Eltern zurückgebracht werden können, selbst wider den Willen der Kinder, gleichsam als wären sie ein Eigenthum; so können sie doch als Personen nicht veräusert werden. Ein solches Recht aber auf etwas, das ich als Eigenthum besitze und doch als Person nicht veräussern kann, ist ein allerpersönlichstes Recht, und ein solches Recht ist nun das der Eltern auf die Kinder (K. 114.).

13. Das allerpersönlichste (*ius personalissimum*) oder auf dingliche Art persönliche Recht ist das des Besitzes eines äufsern Gegenstandes als einer Sache, und des Gebrauchs desselben als einer Person. Eltern aber besitzen ihre Kinder als eine Sache, denn es ist ihr Eigenthum durch die Erzeugung derselben aus sich (den Eltern) selbst. Da aber die Kinder die Anlage zur Persönlichkeit haben, so dürfen sie nur als Personen gebraucht werden. Das Mein und Dein nach diesem Rechte ist das Häusliche, und das Verhältnifs in diesem Zustande ist das der Gemeinschaft freier Wesen (z. B. der Eltern und Kinder), die durch den wechselseitigen Einflufs (der Person des Einen auf das Andere) nach dem Princip der äufsern Freiheit (Caufalität) eine Gesellschaft von Gliedern eines Ganzen (in Gemeinschaft stehender Personen) ausmachen, welches das Hauswesen genannt wird. Die Kinder gehören hiernach zwar zum Mein und Dein der Eltern, sind aber ein häusliches Eigenthum, d. i. ein solches, welche zugleich Glieder des Hauswesens sind, und daher als Personen behandelt werden müssen. Die Erwerbung der Kinder zu einem solchen Eigenthum geschieht weder durch eigenmächtige That (*facto*), dafs ich mich z. B. in ihren Besitz setze, weil sie keinem Andern angehören, noch durch blofsen Vertrag (*pacto*), dafs ich sie z. B. kaufe, sondern durchs Gesetz (*lege*), sie gehören den Eltern zu, nach dem Recht der Menschheit, nach welchem die Eltern so lange die Herren ihrer (von der Willkühr aller andern Menschen unabhängigen) Kinder sind, als diese noch keinen Gebrauch von ihrer Persönlichkeit machen können. Das

Recht der Menschheit in unserer eigenen Person giebt uns nehmlich die natürliche Erlaubniss, unsere Triebe, z. B. den der Fortpflanzung unsrer Art, gesetzlich zu befriedigen, wodurch die Erzeugung eines Products möglich wird, welches von der Willkühr aller anderer Menschen der Materie und Form nach unabhängig, und dennoch eine Person, d. i. ein auf dingliche Art persönliches Eigenthum ist (K. 105. f. 114. XLV.).

14. Hierauf gründet sich nun auch das Recht der Eltern an ihren unmündigen Kindern, als an einem Stück ihres Hauses, dass, wenn die Kinder entlaufen sind, die Eltern sich nicht bloss auf die Pflicht der Kinder, zurückzukehren, berufen dürfen, sondern dass sie sich ihrer als Sachen (verlaufener Hausthiere) bemächtigen dürfen. Denn die Kinder sind als solche im Stande der Unmündigkeit nicht bloss Personen, sondern zugleich Eigenthum. Daher ist das, was nach positiven Gesetzen hierin recht ist, es auch nach dem Naturrecht: Eltern sind berechtigt, ihre verlaufene Kinder einzufangen (K. 115.).

Wolf. Grundsätze des Natur- und Völkerrechts, Halle 1754 8.

Walch. Philosophisches Lexicon. Art Eltern.

Kant. Metaphys. Anfangsgr. der Rechtslehre. Einleit. S. XLV. I. Th. II. Hauptst. 3r Abschn. S. 105. f. — 2. Tit. §. 28. 29. S. 111. — 115.

Dess. Grundleg. zur Metaph. der Sitten II. Abschn. S. 66.

Dess. Metaph. Anfangsgr. der Tugendlehre II. Th. I. Hauptstück. I. Abschn. B. S. 127.

Bergk. Briefe über I. Kants Met. Ans. der Rechtsl. 18. Br. S. 134 — 141.

Empfangenes

Gefühl. Unter diesem Namen verstehet Kant ein jedes Gefühl, das durch den Einfluss der Vorstellung eines Gegenstandes auf unsere Gefühle vermittelst unsrer Neigungen,

folglich nicht durch unsere Willkühr, gewirkt wird, s. Achtung 1, b. (G. 16.*).

Empfindbar,

sensibilis, sensible. Unter diesem Worte verstehet man, dass der Gegenstand, von dem es gebraucht wird, diejenige Beschaffenheit habe, dass er (unter gewissen Bedingungen) unsere Vorstellungsfähigkeit afficiren kann.

1. Ein nicht-empfindbares Ding ist völlig ausserhalb der Sphäre unsrer Sinnlichkeit, nicht-empfindbar ist, was nie empfunden werden kann. Gott z. B. ist nicht empfindbar, es ist nicht möglich, dass er unsere Sinne afficire, oder Eindrücke auf sie mache, so dass wir ihn als einen sinnlichen Gegenstand wahrnehmen könnten. Der Birnbaum, den ich vor mir sahe, ist dagegen ein empfindbares Ding, denn er afficirt den Sinn des Gesichts, und ich sehe ihn. Eberhard (Philos. Magazin 1. B. S. 169) hält das Empfindbare für zusammengesetzt aus dem Einfachen, das nicht-empfindbar sei; allein dann wäre das Einfache ein blosses Verstandeswesen, das unsere Sinne nie afficiren kann, woraus also auch nie durch Zusammensetzung ein Sinnenwesen entspringen kann, was doch allein empfindbar ist. Er sagt z. B. „die einfachen Elemente der concreten Zeit liegen völlig ausserhalb der Sphäre der Sinnlichkeit — Ueber diese Sphäre der Sinnlichkeit erhebt sich aber der Verstand, indem er das unbildliche Einfache aufdeckt." Nicht empfindbar seyn und doch einen Theil vom Empfindbaren ausmachen ist aber ein Widerspruch, denn beides ist specifisch von einander unterschieden (E. 36.).

2. Eberhard verstehet aber unter dem Wort nicht empfindbar nicht, dass dasjenige, dem er dies Prädicat beilegt, den Sinn nicht afficiren könne, sondern, dass man sich der Vorstellung desselben nicht bewusst sei. Denn nur in dieser Bedeutung könnte das Empfindbare aus dem Nicht-Empfindbaren zusammengesetzt seyn; das

würde nehmlich heifsen, dafs dasjenige, deffen Vorftellung man fich bewufst fei, aus Theilen beftehe, deren Vorftellung man fich nicht bewufst ift. Das ift nehmlich nach Leibnitzens Theorie von der Sinnlichkeit vorgeftellt, welcher meinte, dafs unfere ganze Sinnlichkeit nichts als die verworrene Vorftellung der Dinge fei, welche uns zwar die Dinge darftelle, wie fie an fich find, aber nur unter einer Zufammenhäufung von Merkmalen und Theilvorftellungen, die wir nicht mit Bewufstfeyn auseinander fetzen (C. 60). Allein Kant hat gezeigt, dafs diefe Theorie eine Verfälfchung des Begriffs von Sinnlichkeit fei, f. Aefthetik. 9. Wird dagegen das Wort empfindbar in eigentlicher Bedeutung gebraucht, nach welcher es fo viel heifst, als dafs etwas fo befchaffen fei, dafs es die Sinne afficiren kann, wenn nur die Sinnenwerkzeuge fcharf oder fein genug dazu find, fo ift offenbar, dafs wenn kein einfacher Theil eines finnlichen Gegenftandes empfindbar wäre, diefer, als das Ganze, felbft auch gar nicht empfunden werden, und folglich kein finnlicher Gegenftand feyn könnte. Und umgekehrt, wenn etwas ein finnlicher Gegenftand ift, d. i. ein folcher, der in die Sinne fällt, und folglich empfunden werden kann, fo müffen es alle einfachen Theile, wenn er aus folchen beftände, eben fowohl feyn, obgleich man fich der Vorftellung derfelben nicht klar bewufst wäre. Die Dunkelheit der Theilvorftellungen eines Ganzen, fo fern der Verftand nur einfieht, dafs fie gleichwohl in demfelben und feiner Anfchauung enthalten feyn müffen, verfetzt fie nicht über die Sphäre der Sinnlichkeit hinaus, und kann fie nicht zu Verftandeswefen d. h. zu folchen Wefen machen, die nur der Verftand erkennt (E. 36. f.).

3. Newton ftellt fich vor (*Optice* lib. II. P. III. *Propof.* 5.), jede Materie beftehe aus kleinern Blättchen oder Scheibchen, die man fich überall gleich dick und von einer und derfelben Farbe denken könne. Nach diefen Blättchen ändere fich die Farbe der Cörper ab. Diefe Blättchen hat aber noch kein Mikroskop entdeckt. Der Verftand erkennt oder vermuthet nur, nicht allein ihr Dafeyn, fondern auch, dafs fie wirklich in unferer empirifchen

Anschauung, obzwar ohne klares Bewufstseyn, vorgestellt werden. Weder Newton selbst, noch seine Anhänger haben aber darum diese Blättchen für gar nicht empfindbar und nun weiter für Verstandeswesen ausgegeben, aus denen die Sinnenwesen zusammengesetzt wären. Sie würden empfunden werden, wenn unsere Sinnenwerkzeuge nur scharf und fein genug dazu wären, und sie anders wirklich vorhanden sind, so dafs sie auch die Sinne afficiren können. Sie sind darum, weil sie aufser der Sphäre unserer subjectiven Sinnlichkeit liegen, nicht aufser der Sphäre aller Sinnlichkeit überhaupt (E. 37.)

4. Kurz, es ist ein Unterschied zwischen der Bedeutung des Nicht-empfindbaren, wenn es so viel heifst, als, dafs das Bewufstseyn der Vorstellung noch unter dem kleinsten Grade der Klarheit bleibe, wodurch das Nicht-empfindbare immer noch nur dem Grade des Bewufstseyns nach von dem Empfindbaren unterschieden und ein Sinnenwesen ist; und der Bedeutung, wenn es so viel heifst, als, seiner Natur nach überhaupt nicht so beschaffen seyn, dafs es Sinne afficiren kann, wodurch das Nicht-empfindbare von dem Empfindbaren specifisch unterschieden und ein Verstandeswesen ist. Alle Theile müssen aber nothwendig Gegenstände der Sinne oder Sinnenwesen seyn, wenn das Ganze es ist. (E. 37. f.).

5. Eberhard sagt (a. a. O. S. 169.): „Da der Flufs der Veränderungen aller endlichen Dinge ein stetiger ununterbrochener Flufs ist; so ist kein empfindbarer Theil der Zeit der kleinste, oder ein völlig einfacher. Die einfachen Elemente der concreten Zeit liegen also völlig aufserhalb der Sphäre der Sinnlichkeit; das ist der Beobachtung der bisherigen Metaphysik gar nicht entgangen, und Leibnitz hat darüber mit seinem gewöhnlichen Tieffinne philosophirt. Ueber diese Sphäre der Sinnlichkeit erhebt sich nun aber der Verstand, indem er das unbildliche Einfache entdeckt, ohne welches das Bild der Sinnlichkeit auch in Ansehung der Zeit nicht möglich ist," f. Einfaches. Allein der stetige Flufs der Verände-

rungen (*lex continui* f. Abfprung) ift nicht möglich, wenn fpecififch verfchiedene Theile, wie hier Verftandeswefen und Sinnenwefen, durcheinander laufen: dann gefchieht nehmlich der Flufs nicht ftetig, fondern ruckweife; denn es ift kein ftetiger Uebergang von Sinnenwefen zu Verftandeswefen und von diefen zu jenen, da beide keine gemeinfchaftliche Berührungspuncte haben. Oder folgen etwa blofs die einfachen Theile auf einander, fo find fie ja eben darum einfach, weil fie nicht mehr zufammengefetzt find; nun kann aber die Stetigkeit blofs bei dem Zufammengefetzten ftatt finden, alfo würde, da zwei einfache Theile, als folche, discret find, auch hier der Uebergang vom Einfachen zum Einfachen nicht ftetig, fondern ruckweife gefchehen. Eberhard fagt ferner: „da alle endliche Dinge in einem beftändigen Fluffe find; fo können die einfachen Elemente nie empfunden werden." Das ift falfch ausgedrückt. Er will fagen, fie können nicht mit Bewufstfeyn wahrgenommen werden. Das macht fie aber nicht zu Nicht-empfindbaren Dingen, es hebt die fpecififche Eigenfchaft derfelben, dafs fie als Theile zur blofsen empirifchen Sinnenanfchauung gehören, gar nicht auf, fondern beweifet nur die Befchränktheit unfrer Sinnenwerkzeuge, durch die wir immer nur bis an eine gewiffe Grenze mit dem Bewufstfeyn unfrer Empfindung kommen können (E. 39. f.).

6. Eberhard ftellt fich vor, es fei etwas nur fo lange Sinnenerkenntnifs und das Object derfelben Erfcheinung, als noch etwas in diefer Erkenntnifs ift, das in der Anfchauung des Gegenftandes nicht mit Bewufstfeyn wahrgenommen werden kann; fobald aber der Verftand diefes etwas einfehe und entdecke, höre der Gegenftand auf, Erfcheinung oder Sinnengegenftand zu feyn, und werde ein Ding an fich (Noumenon, f. An fich). Er nennt daher dasjenige empfindbar, was in der Anfchauung mit Bewufstfeyn wahrgenommen werden kann, nicht dasjenige, was überhaupt den Sinn afficiren kann; dadurch hört das Empfindbar- und Nichtempfindbar-feyn auf, ein Unterfchied in den Gegenftänden zu feyn, und wird nun ein Unterfchied in dem Grade unfers Wahrnehmungsvermögens.

Je schärfer folglich unsere Sinne wären, desto weniger Nicht-empfindbares würde für sie übrig bleiben, desto mehr würden wir das Ding an sich erkennen, weil dann der Verstand destoweniger das Einfache (der Dinge an sich) zu erforschen nöthig hätte, weil wir dann diesem Einfachen schon durch die Sinne so nahe kämen. Das ist aber falsch, weil in dem sinnlichen Dinge das Ding an sich nie angetroffen werden kann, da das eine nicht ein Bestandtheil des andern ist, sondern beide von einander specifisch verschieden sind (E. 43.).

7. In der Cörperwelt ist die Materie das, was in der äusern Anschauung eines Cörpers ein Gegenstand der Empfindung ist; die Form ist hingegen das, was ohne Materie gar nicht empfunden werden würde, aber doch nothwendig bei derselben vorausgesetzt wird. Die Materie ist folglich das Eigentlich-empirische der sinnlichen und äuseren Anschauung, weil sie gar nicht *a priori* gegeben werden kann. In aller Erfahrung muss etwas empfunden werden, und das ist das Reale der sinnlichen Anschauung. Sollen wir nun über die Bewegung im Raum Erfahrung anstellen, so muss auch dieser empfindbar, d. i. durch das, was empfunden werden kann, bezeichnet seyn. So ist auch der Raum, den eine Kugel einnimmt, empirisch, oder durch die Materie der Kugel empfindbar (N. 2. f.).

Kant. Ueber eine neue Entdeckung u. s. w. 1. Abschn. B. S. 36. f. — S. 39. — S. 43.

Dess. Critik der rein. Vern. Elementarl. I. Th. II. Abschn. S. 60.

Dess. Metaph. Anfangsgr. der Naturw. I. Haupt. Erkl. 1. Anm. 2. S. 2. f.

Empfindelei.

Der Hang zu zärtlichen Rührungen, die bis zum Affect steigen (U. 122.).

Ein untröstbarer theilnehmender Schmerz ist eine solche bis zum Affect gestiegene Rührung. Betrifft er

gar erdichtete Uebel, fo dafs man fich blofs durch die Täufchung der Phantafie in diefe Gemüthsftimmung verfetzt, fo ift der Hang dazu erwiefen und Empfindelei (U. 122.).

Empfindung,

fenfatio, fenfation. So nennt Kant die Wirkung eines Gegenftandes auf die Vorftellungsfähigkeit, fo fern wir von demfelben afficirt (gerührt) werden, f. Afficirt werden. Gefetzt, ich fehe den Mond, fo wirkt etwas in dem, was ich Mond nenne, auf meine Fähigkeit, Vorftellungen zu erhalten, es ift etwas da, was da verurfacht, dafs ich die Vorftellung des Mondes erhalte. Man könnte auch wohl eine Vorftellung des Mondes durch die Erzählung eines Andern erhalten, aber hier wirkt der Gegenftand felbft diefe Vorftellung, und zwar dadurch, dafs er Eindrücke auf die Vorftellungsfähigkeit macht, und diefe alfo durch den Gegenftand eine Veränderung leidet. Daher kann man auch fagen, die Empfindung ift eine Vorftellung mit Bewufstfeyn, die fich lediglich auf das Subject, als die Modification feines Zuftandes bezieht (C. 376.). Kant nennt diejenige Anfchauung empirifch, welche uns den Gegenftand vermittelft einer folchen Empfindung vorftellt. Die Empfindung ift alfo nicht mit dem Gefühl zu verwechfeln, denn die Empfindung ift das Objective, oder die Wirkung des Gegenftandes, als dasjenige, was den Inhalt der Vorftellung giebt, oder macht, dafs ich mir einen reellen Gegenftand vorftelle; das Gefühl aber ift das Subjective, oder das Bewufstfeyn des Subjects von dem Zuftande, in welchem es fich durch die Empfindung befindet, und der entweder angenehm oder unangenehm ift. Empfindung ift eine objective Vorftellung der Sinne; Gefühl eine fubjective Vorftellung der Wirkung, nicht des Gegenftandes, fondern des Gemüths bei Wahrnehmung oder Vorftellung oder Genufs des Gegenftandes. Das Gefühl kann man auch die fubjective Empfindung nennen. Die grüne Farbe

der Wiesen **empfinden** wir, wenn wir sie wahrnehmen; die Annehmlichkeit derselben **fühlen** wir, folglich kann die Beziehung der Empfindung objectiv und subjectiv seyn, im letztern Sinne heisst sie besser **Gefühl** (C. 34. M. II. 448. 449. U. 48. f.).

2. Der Begriff der Empfindung wird uns noch deutlicher werden, wenn wir das **Empirische** dem **Reinen** gegenüberstellen. Wenn ich die eine Seite einer Pyramide sehe, so habe ich eine **empirische** Vorstellung, denn es afficirt etwas meinen Sinn des Gesichts, und bringt also eine Wirkung in meiner Vorstellungsfähigkeit hervor, welche der Inhalt zu der Gesichtsvorstellung von einem Gegenstande ist, den ich Pyramide nenne. Diese Wirkung, die in der Gesichtsvorstellung enthalten ist, und die die wirkliche Gegenwart des Gegenstandes voraussetzt, ist nun die **Empfindung**. Stelle ich mir aber vermittelst meiner Einbildungskraft einen Triangel überhaupt vor, so habe ich eben eine solche Vorstellung, wie von der einen Seite einer Pyramide, nur mit dem Unterschiede, dass dabei mein Sinn keine Eindrücke erhält. Es ist dann meiner Vorstellung keine Empfindung beigemischt, wir haben dann immer noch **sinnliche** Erkenntniss, denn die Vorstellung des Triangels ist kein Begriff, sondern ein reines Bild (Schema); aber diese sinnliche Erkenntniss ist nicht durch einen wirklich vorhandenen Gegenstand bewirkt, der vermittelst dieser Wirkung erkannt würde. Diese **Empfindung** nun kann man die **Materie** der sinnlichen Erkenntniss nennen. Diese fehlt beim Triangel, welcher daher nur die **Form** ist, unter der eine Seite der Pyramide angeschauet werden kann, wenn das Gesicht durch dieselbe afficirt wird, und dadurch Empfindung liefert, welche dann die Materie zu jener Form, welche Triangel heisst, ist (C. 74.).

3. Die Empfindung ist also die **Realität in der Erscheinung** (*sensatio est realitas phaenomenon*), oder das, was da macht, dass die Erscheinung kein Hirngespinst ist. Der Begriff der **Realität** ist eigentlich diejenige Kategorie, oder der Stammbegriff des reinen Verstandes, durch welchen wir uns den Inhalt oder die

Materie eines Gegenſtandes überhaupt denken. Nun können wir keine andere Materie zu einem Gegenſtande erhalten, als durch die Sinne. Wollen wir uns alſo einen ſinnlichen Gegenſtand überhaupt vorſtellen, ſo gehört dazu die Vorſtellung, daſs wir in irgend einer Zeit durch einen Gegenſtand afficirt werden, folglich die Vorſtellung von der ſtärkern oder ſchwächern Erfüllung einer Zeit. Dieſe Vorſtellung von einer Zeiterfüllung, oder daſs die Zeit nicht leer iſt, ſondern in derſelben eine Empfindung iſt, die man ſich ſchwächer und ſchwächer, bis zu Nichts, oder noch ſtärker, vorſtellen kann, heiſst das Schema zu der Kategorie der Realität, oder diejenige ſinnliche Vorſtellung, wodurch es möglich wird, den empiriſchen Gegenſtand durch den reinen Verſtandesbegriff der Realität zu denken. Dieſe Erfüllung der Zeit iſt aber nur dadurch möglich, daſs Empfindung da iſt, es ſei nun eine ſolche, welche durch einen äuſsern Gegenſtand gewirkt wird (äuſsere Empfindung), oder eine ſolche, die durch unſere Gedanken im innern Sinne bewirkt wird (innere Empfindung). Im letztern Fall haben wir bloſs die Empfindung von den Gegenſtänden, welche wir Gedanken nennen, und die den innern Sinn ſo afficiren, daſs dadurch die Zeit erfüllt wird, und wir alſo die Gedanken als etwas reales im innern Sinn denken können. Im erſtern Falle allein wird uns, durch die Empfindung, etwas Exiſtirendes in der Sinnenwelt, und nicht bloſs durch die Phantaſie Vorhandenes gegeben. Ein Gegenſtand nun, deſſen Materie bloſs in unſern Sinnen iſt, wie die Empfindung, und deſſen Form überhaupt (nehmlich das Schema und der Verſtandesbegriff), ihrer Möglichkeit nach, in unſrer Vorſtellungsfähigkeit gegründet iſt, ihrer Wirklichkeit nach aber durch das, was empfunden werden kann, die Materie, bezeichnet wird, kann auſser unſrer Vorſtellung nicht ſo vorhanden, kein Ding an ſich ſeyn, und heiſst daher Erſcheinung. Folglich iſt die Empfindung die Realität in der Erſcheinung, da wir uns hingegen eigentlich von der Realität eines Dinges an ſich keine (reale) Vorſtellung machen können, weil es uns dazu an ſo etwas fehlt, was die Empfindung in der Erſcheinung iſt (C. 186.).

4. Die Empfindung kann auch, zu ihrer Erläuterung, der Anschauung gegenüber gestellt werden. Eine Anschauung ist eine solche Vorstellung, die mir den Gegenstand unmittelbar selbst darstellt. Die Empfindung hingegen ist das in der Anschauung, was da macht, dass ich den Gegenstand als wirklich ausser mir vorhanden anschaue. Fehlt es in der Anschauung an dieser Empfindung, so ist sie nicht wirklich ausser mir vorhanden, sondern nur die Wirkung meiner Einbildungskraft, die Anschauung ist sodann rein, und die blosse Form eines möglichen Gegenstandes der Sinne. Man kann daher sagen, an den Erscheinungen wird die Form angeschauet, und die Materie empfunden, obwohl das Bestimmte der Form, dass sie nehmlich so und nicht anders ist, als etwas Empirisches, oder durch die Materie Bezeichnetes, ebenfalls empfunden wird. Stellen wir uns nun vor, dass in dem Dinge an sich etwas sei, was der Empfindung entspricht, oder die Empfindung bewirkt, so können wir das die transscendentale Materie des Gegenstandes, als Dinges an sich, oder die Sachheit (Realität) desselben nennen. Was dies aber nun sei, wissen wir nicht, und können wir nicht wissen, weil es immer nur Empfindung d. i. Realität in der Erscheinung werden kann (C. 1[illegible].).

5. Jede Empfindung hat einen Grad. Ein Grad ist eine solche bestimmte Grösse, die den innern Sinn, in Ansehung derselben Vorstellung eines Gegenstandes, mehr oder weniger erfüllen kann, so dass die Ausdehnung des Gegenstandes dieselbe bleibt, aber die Empfindung stärker oder schwächer seyn kann, bis sie in Nichts aufhört. Man kann sich daher von jeder Empfindung einen Uebergang von dieser Realität bis zur Negation (dem Nichtseyn aller Realität) vorstellen. Eine solche Grösse nennt man auch, im Gegensatze gegen die extensive oder ausgedehnte Grösse, die intensive oder diejenige Grösse, die in sich selbst zunehmen oder abnehmen kann. Alle Erscheinungen sind nun, der Empfindung nach, solche intensive Grössen; d. h. der Eindruck derselben auf unsre Sinne muss immer so be-

ſchaffen ſeyn, daſs nothwendig ein Grad der Empfindung, oder eine beſtimmte Stärke derſelben bei der Vorſtellung derſelben entſtehen muſs. Ein Licht kann in einer beſtimmten Ausdehnung ſtärker oder ſchwächer leuchten, aber eine beſtimmte Stärke, einen Grad des Leuchtens muſs es nothwendig haben (M. I, 242. C. 207. Pr. 95.).

6. Kant beweiſet dieſen Satz als einen transſcendentalen Grundſatz des reinen Verſtandes, oder ſolchen, ohne welchen wir uns gar keinen Erfahrungsgegenſtand vorſtellen können (C. 207.). Alle Erſcheinungen enthalten nehmlich, wie wir geſehen haben, ein Reales der Empfindung; denn ſonſt könnten ſie nicht wahrgenommen werden, indem Wahrnehmung ein ſolches Bewuſstſeyn iſt, in welchem zugleich Empfindung iſt. Nun giebt es zwar auch Gegenſtände, die nicht wahrgenommen werden, allein dieſe ſind reine (bloſs formale) Anſchauungen, wie Raum und Zeit, und bloſs Formen der Erſcheinungen. Die Erſcheinungen enthalten alſo über die Anſchauung derſelben noch die Materie, wodurch etwas Exiſtirendes in der Zeit oder im Raum vorgeſtellt wird, d. i. das Reale der Empfindung. Nun iſt zwiſchen dieſer Empfindung und dem Nichtſeyn derſelben, und umgekehrt, zwiſchen dem Nichtſeyn der Empfindung und derſelben eine ſtufenartige Veränderung möglich; ſie kann immer ſchwächer werden bis zu 0, oder von 0 an immer ſtärker. Jede Empfindung muſs alſo eine beſtimmte Gröſse haben, die in ſich ab - oder zunehmen kann. Nun iſt aber Empfindung an ſich keine objective Vorſtellung, weil ſie die Wirkung des Objects auf das erkennende Subject iſt. Folglich wird in ihr weder die Vorſtellung vom Raum, noch von der Zeit angetroffen, ſondern ſie macht es nur möglich, daſs etwas Reales in Raum und Zeit angeſchauet wird, oder Zeit und Raum erfüllt. Die einzelne Empfindung ſelbſt kann nehmlich keine Ausdehnung in Raum und Zeit geben, ſondern mehrere Empfindungen in Verknüpfung durch die Syntheſis (Verbindung) in Raum und Zeit machen es möglich, daſs wir uns die Materie der Ge-

genstände neben einander und nach einander, oder in Raum und Zeit vorstellen können. Die Empfindungen geben die Erfüllung der Zeit und des Raums, aber in der Empfindung, die nicht wiederum ein Gegenstand, sondern die Materie zum Gegenstand giebt, ist weder Zeit noch Raum. Folglich ist in der Empfindung keine extensive oder ausgedehnte Gröſse, ob sie gleich den Stoff oder die Materie zur ausgedehnten Gröſse giebt. Die Empfindung ist in einem Puncte des Raums und der Zeit die nehmliche, als in jedem noch so groſsen Raume oder in jeder noch so groſsen Zeit. Dennoch aber hat diese Empfindung auch in sich eine Gröſse und zwar durch die Apprehension derselben, in welcher das empirische Bewuſstseyn in einer gewissen Zeit von Nichts bis zu ihrem gegebenen Maaſse erwachsen kann, das heiſst, sie hat eine intensive Gröſse. Wenn wir also uns irgend einen Gegenstand der Wahrnehmung vorstellen, so können wir von seiner empirischen Beschaffenheit, durch welche er eben ein Gegenstand der Wahrnehmung wird, nichts wissen, bis auf eins, was von allen gilt und nothwendig ist, nehmlich daſs er eine intensive Gröſse haben muſs. Eine solche Gröſse aber, wenn sie bestimmt ist, heiſst ein Grad, und der Grad jeder Realität als Ursache, ein Moment (C. 210.). Also hat jede Erscheinung einen Grad des Einflusses auf den Sinn, oder giebt eine Empfindung von bestimmter Stärke, und man kann sagen, die Empfindung hängt von dem Moment der Realität im Gegenstande ab, indem diese Realität selbst nichts anders ist, als die Materie im Gegenstande, der uns afficirt, und uns durch die dadurch gewirkte Empfindung die Vorstellung der Materie oder des Realen im Gegenstande möglich macht (M. I, 243. C. 207. f.).

7. Kant nennt die Erkenntniſs von der nothwendigen Beschaffenheit des Empirischen in jeder Erkenntniſs Anticipation (Vorherbestimmung oder Vorausbestimmung, προληψις nach Epikur). Die Erkenntniſs, daſs alle Erscheinung, der Empfindung nach, einen Grad haben müsse, ist also eine Anticipation der Wahrnehmung. Die Empfindung selbst und der Grad derselben

kann, als eine Veränderung in mir, die ich nicht selbst gewirkt habe, sondern die vom Gegenstande herrührt, nicht anticipirt werden. Dies macht den eigentlichen Unterschied des Empirischen von der Erkenntnifs *a priori* aus. Dagegen kann man vieles vom Gegenstande, durch die Lehrsätze der Geometrie, Arithmetik, Chronometrie, Phoronomie u. s. w. *a priori* bestimmen. Das könnte man also Anticipationen der Erscheinungen nennen. Gesetzt aber, es finde sich in der Empfindung selbst etwas, was sich *a priori* bestimmen liefse, ohngeachtet die Empfindung das Empirische in der Erscheinung ist; so würde dieses in ausnehmendem Verstande Anticipation genannt zu werden verdienen, weil es gerade die Materie der Erfahrung betrifft. Dafs also die Empfindung einen Grad hat, diese Erkenntnifs ist eine Anticipation in ausnehmendem Verstande des Worts (M. I. 244. C. 208 f.).

8. Jede einzelne Empfindung erfüllt also nur einen Augenblick und hat keine extensive Gröfse, indessen ist sie einer Abnahme und Zunahme fähig. Daher ist zwischen Realität in der Erscheinung und Negation ein continuirlicher Zusammenhang vieler möglichen Zwischenempfindungen, das heifst, die Erscheinung ist der Empfindung nach jederzeit eine Gröfse (*quantitas qualitatis est gradus*) (M. I, 245. C. 209. f.)

Das Uebrige von der Empfindung s. im Artikel: Wahrnehmung, und Gefühl.

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. I. Th. S. 34. — II. Th. Einleit. I. S. 74. — II. Th. I. Abth. II. Buch I. Hauptst. S. 182 — S. 186. — II. Hauptst. III. Abschn. 2. S. 207 — 210. — II. Abth. I. Buch. I. Abschn. S. 376.

Deff. Proleg. § 26. S. 95.

Deff. Crit. der Urtheilskr. I. Th. §. 1, S. 4. — §. 3. S. 8. 9.

Empirisch,

a posteriori, aus der Erfahrung, von hinten her, *ἐμπειρικόν*, *empiricum*, *ex experientia ortum*, *empirique*, ist diejenige Anschauung oder derjenige Begriff, worin Empfindung (die die wirkliche Gegenwart des Gegenstandes voraussetzt) enthalten ist (C. 74). Dazu gehört nun, dass das Gemüth durch einen Gegenstand afficirt werde, und sich dessen bewusst werde oder ihn wahrnehme, dann hat es eine empirische Anschauung; oder dass Merkmale im Begriff sind, durch welche etwas durch Empfindung Gegebenes gedacht werde, dann hat es einen empirischen Begriff, (C. 14). Diejenige Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heisst empirisch, s. Empfindung, 1. Der unbestimmte Gegenstand einer solchen empirischen Anschauung heisst Erscheinung. Derjenige Begriff, welcher sich durch eine empirische Anschauung auf den Gegenstand bezieht, heisst empirisch. s. Begriff, 17. Er bestimmt die Erscheinung (C. 34).

2. Das Empirische des Denkens ist dasjenige im Denken, was Empfindung voraussetzt. Eine besondere Wahrnehmung unseres innern Zustandes ist so etwas Empirisches des Denkens. Die empirische Seelenlehre ist diejenige Seelenkunde, die ganz aus Wahrnehmungen unsers innern Zustandes geschöpft ist. Ein empirisches Principium ist ein solches, das aus Wahrnehmungen abgeleitet ist, z. B. diejenigen Principien oder Bewegungsgründe zum Handeln, die aus dem Princip der Glückseligkeit abgeleitet sind; denn sie sind aufs physische oder moralische Gefühl gebauet (G. 90); die empirische Seelenlehre hat meist solche empirische Principien. Man muss auch empirische Erkenntniss von der Erkenntniss des Empirischen wohl unterscheiden; zu einer empirischen Erkenntniss wird erfordert, dass eine bestimmte Wahrnehmung und der Unterschied derselben von jeder

andern empirisch (d. i. durch Empfindung) gegeben sei, die Erkenntniss des Empirischen aber kann völlig rational seyn, denn sie kann z. B. die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt und das Verhältniss der Wahrnehmungen zu einander überhaupt ganz *a priori* lehren (C. 400. f.). Empirische Urtheile, s. Erfahrungsurtheile.

3. Der empirische Gebrauch eines Begriffs in irgend einem Grundsatze ist dieser: wenn er bloss auf Erscheinungen, d. i. Gegenstände einer möglichen Erfahrung, bezogen wird. Von allen unsern Begriffen lässt sich zur Erkenntniss kein anderer Gebrauch machen, s. Begriff. 22. c. (C. 298).

4. Empirisch erklärt Kant auch durch: zur Erfahrung und Natur gehörig (P. 120.) Durch Empfindung ist aber eben etwas zur Erfahrung und Natur gehörig, denn Natur ist der Inbegriff aller Erfahrungsgegenstände, und Erfahrung ist Erkenntniss durch Wahrnehmung, d. i. durch Vorstellungen, die mit Empfindung begleitet sind (C. 147). So sind die Bestimmungsgründe mancher Naturgesetze empirisch. Z. B. dass die elektrischen Cörper, d. i. diejenigen, welche die Elektricität erregen, sie nicht fortführen oder nicht leitend sind. Der freie Wille hingegen ist, unabhängig von allem Empirischen, bestimmbar; denn was ihn bestimmt, ist die Vorstellung eines Gesetzes überhaupt und dessen Form, dass es der Gegenstand eines allgemeinen und daher nothwendigen Wollens ist, welche Bestimmungen des Wollens ja die Kennzeichen sind, dass etwas *a priori* ist. Alle vorkommende Fälle zu möglichen Handlungen nach dem Gesetze können aber nur empirisch d. i. zur Erfahrung und Natur gehörig seyn, z. B. ob ich aus Rachsucht tödten darf u. s. w. (P. 119 f.). Empirisch bedingt heisst, nur unter gewissen in der Erfahrung gegebenen Bedingungen möglich (U. 330), z. B. der Begriff eines Dinges als Naturzweck ist empirisch bedingt, d. i. es muss in der Natur ein Grund der Möglichkeit

eines solchen Dinges seyn (U. 331). Eine **empirische Bedingung** ist also eine solche, die zur Sinnenwelt gehört, z. B. wer leben bleiben will, **muss kein Gift geniessen**; das letztere ist eine zur Sinnenwelt gehörige, also empirische Bedingung (P. 52). **Empirisch erkennbar** ist, was vermittelst der Empfindung erkannt wird, z. B. eine empirisch erkennbare Natur ist eine solche, die nicht übersinnlich ist, sondern deren Gegenstände in die Sinne fallen, also unsere Sinne afficiren und Empfindung bewirken (U. 331).

5. Die **Physik** und **Ethik** haben einen empirischen Theil, die **Logik**, nicht; das heisst, in den beiden erstern werden auch Gegenstände erkannt, die nur vermittelst Wahrnehmung (d. i. mit **Empfindung** begleiteter Vorstellungen) erkennbar sind. Die **Physik** hat nehmlich einen solchen **empirischen** Theil, weil die **Natur** ein Gegenstand der Erfahrung, d. i. Erkenntniss durch **Wahrnehmung** ist. Die **Ethik**, weil der Wille des Menschen durch die **Natur** (durch die Naturtriebe und die Gegenstände derselben) afficirt wird. Die **Logik** aber nicht, weil sie bloss die **allgemeinen** und **nothwendigen** Gesetze des Denkens enthält (M II, 3. G. V. 2).

6. Nun sind die Physik und Ethik Theile der Philosophie, also giebt es auch eine **empirische** Philosophie, d. i. eine solche, die sich auf Gründe der **Erfahrung** stützt. Die **empirische** oder **eigentliche Physik** und die **Erfahrungsseelenlehre** oder **empirische Psychologie** sind die beiden Theile dieser Philosophie *); denn beide fussen auf **Beobachtungen**, d. i. **Wahrnehmungen** mit vorsetzlicher Veränderung unseres Zustandes, und auf **Versuchen**, d. i. **Wahrnehmungen** mit vorsetzlichen Veränderungen des Gegenstandes, wie **Marcus Herz** (Grundlegung

*) Denen noch die *empirische Kosmologie* oder allgemeine Weltwissenschaft zugesellet werden kann; ingleichen die *empirische Gotteslehre* oder die Erkenntniss Gottes aus Natur und Offenbarung (U. 364).

zu seinen Vorlesungen über die Experimentalphysik, §. 10) die Beobachtungen und Wahrnehmungen ganz richtig erklärt. (G. V. 3). Die Physik gründet sich auf äußerer Erfahrung, welche die Quelle der eigentlichen Physik ist, und die empirische Psychologie auf innerer Erfahrung, welche die Grundlage derselben ist (Pr. 24).

S. übrigens den Artikel: *A priori.*

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. I. Th. §. 1. S. 34 — II. Th. Einleit I. S. 74 — I Abth. I. Buch. II. Hauptst. II. Abschn. §. 22. S. 147. — II. Buch. III Hauptst. S. 298. — II. Abth. II. Buch. I. Hauptst. S. 400. f.

Dess. Proleg. § 1. S. 24.

Dess. Grundleg. zur Met. der Sitt. Vorrede S. 2. f. — II. Abschn. Einth. all. mögl. Princ. der Sittl. S. 90.

Dess. Critik der prakt. Vern. I. Th. I. B. II. Hauptst. Von der Typik. S. 119. f.

Dess. Critik der Urtheilskr. II. Th. §. 74. S. 330. f.

Empirismus,

s. Rationalismus.

Encyklopädie,

Inbegriff einer Wissenschaft, ἐγκύκλια μαθήματα, ἐγκύκλιος παιδεία, ἐγκυκλοπαιδεία, *encyclopaedia*, *cyclopaedia*, *orbis doctrinae*, *encyclopédie*. Der Inbegriff alles dessen, was über einen Gegenstand gelehrt werden kann, nach einem Princip geordnet. In einer solchen Encyklopädie aller Wissenschaften muss jede Wissenschaft ihre bestimmte Stelle haben, wo sie allein und nothwendig hingehört. Ist es z. B. eine philosophische Wissenschaft, d. i. eine solche, in welcher bloss aus Begriffen erkannt wird, so muss ihr ihre Stelle im theoretischen oder praktischen Theile der Philosophie, und im erstern Fall in dem Theil der Naturlehre (Physiologie), der den Gegenstand der Erfahrung, oder in dem, der den

Urgrund der Erfahrung erwägt, angewiesen werden. (M. II, 892. U. 364).

2. Das Wort **Encyklopädie** ist griechisch, und kömmt her von ἐγκυκλιος, **zirkelrund**, und παιδεια, die **Gelehrsamkeit**, die **Wissenschaft**. Die Griechen nannten die Kenntnisse, Wissenschaften und Künste so, die jeder freie Grieche erlernte und trieb (**Schneiders** kritisches griechisch - deutsches Handwörterbuch, unter dem Wort: ἐγκυκλιον)

3. **Quinctilian** (*Institut. Orat. lib. I. c. 16.*) sagt: Nun will ich kürzlich das Uebrige, was ein Knabe noch lernen muss, anführen, damit jener Kreis **der** Wissenschaften beschrieben werde, welchen die Griechen ἐγκυκλοπαιδεια (**Encyklopädie**) nennen *).

4. Eine **Encyklopädie** ist, nach unserm heutigen Sprachgebrauch, die systematische Aufstellung des ganzen Umfangs einer Wissenschaft, in allen ihren Theilen, so dass nicht nur ihr selbst **ihre Stelle** im System aller Wissenschaften überhaupt (der allgemeinen Encyklopädie aller Wissenschaften), sondern auch allen ihren Theilen ihre Stelle in ihr, nach Grundsätzen, angewiesen wird (B. II, 582).

5. Eine Encyklopädie setzt also die **Idee** eines Systems voraus, das heisst, will man eine Wissenschaft in ihrem ganzen Umfange, mit allen ihren Theilen und Unterabtheilungen, vollständig darstellen; so muss ein **Vernunftbegriff** vorausgehen, durch welchen die Form der ganzen Wissenschaft, d. i. sowohl der ganze Umfang aller Erkenntnisse derselben, als auch alle ihre Theile und die Stelle derselben untereinander, *a priori* bestimmt wird (C. 860). Eine solche Encyklopädie ist also nicht durch Aufraffen und Zusammenlesen des Mannichfaltigen, welches man auf dem Wege der Nach-

---

*) *Nunc de caeteris artibus, quibus instituendos — pueros existimem, strictim subiungam, ut efficiatur* **orbis** *ille* **doctrinae**, *quam Graeci* ἐγκυκλοπαιδειαν *vocant.*

forschung gefunden hat, sondern nur alsdann möglich, wenn man die subjectiven und objectiven Quellen der die Wissenschaft ausmachenden Erkenntnisse vollständig anzugeben im Stande ist, durch den formalen Begriff eines Ganzen (den **Vernunftbegriff**), der zugleich das vollständige Princip einer Eintheilung *a priori* in sich enthält. Eine solche Encyklopädie aller Wissenschaften, so nützlich sie auch wäre, fehlt uns noch, und in der Philosophie hat uns erst Kant eine solche encyklopädische Uebersicht aller Theile derselben, nach dem angegebenen Begriff einer Encyklopädie, geliefert (B. 583).

6. Der Unterschied zwischen Encyklopädie und System besteht darin, dass die Encyklopädie den ganzen Inbegriff aller Theile einer Wissenschaft nach einer Idee geordnet, System aber die Einheit aller dieser Erkenntnisse unter einer Idee bedeutet. Encyklopädie ist der Umfang der gesammten Wissenschaft, System die Einheit, welche in diesem Umfange herrscht. Die Idee der Wissenschaft ist aber das Princip, welche nicht nur jenen Umfang angiebt, und daher die Grenzen der Encyklopädie bestimmt, sondern auch die Einheit hineinbringt, und daher das Ganze zu einem System macht, welches ein wesentliches Stück einer ächten Encyklopädie ist. Ich will nun, um ein Beispiel zu dem Begriff einer Encyklopädie zu geben, die Encyklopädie der Philosophie aufstellen. Da es aber nicht möglich ist, den ganzen Inbegriff alles dessen, was die Philosophie lehrt, hier zum Beispiel vorzutragen, so liefere ich hier nur einen Abriss der Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Kant hat einen solchen Abriss für die reine Philosophie in seiner Architektonik der reinen Vernunft (C. 816 f.) gegeben. Er nennt aber dort das, was hier Abriss einer Encyklopädie heisst, das Schema der Philosophie, welches den Umriss und die Eintheilung des Ganzen in Glieder, der Idee gemäss, d. i. *a priori* enthalten, und dieses von allen andern sicher und nach Principien unterscheiden muss (C. 861 f.).

7. Die Idee, welche die Encyklopädie einer Philosophie systematisch machen muss, ist der Vernunftbegriff

der Philosophie selbst, dass sie nehmlich das System aller Erkenntniss sei, die aus Begriffen möglich ist. Ein solches System ist nirgends *in concreto* gegeben, d. h. der Gegenstand desselben kann nicht vor die Anschauung gebracht werden; weil es sonst nicht das der Erkenntniss aus Begriffen, sondern aus reinen oder empirischen Anschauungen seyn würde. Die Philosophie wird also hierdurch schon abgegrenzt von der Mathematik, welche das System einer Erkenntniss aus der Construction der Begriffe oder reinen Anschauungen ist, und also ihren Gegenstand *in concreto* darstellt; und von der Geschichte, welche eine Erkenntniss aus dem empirisch Gegebenen ist. Nun kann man zwar wohl auch die Philosophie dieses oder jenes Mannes als empirisch gegeben z. B. in einem Buche lernen, aber dann lernt man sie historisch, d. h. was jener Mann gelehrt hat, aber man sieht nicht aus Principien die Wahrheit nach Begriffen ein. Dies ist nur durch eigenes Denken möglich und so, dass man selbst aus ächten Principien der Vernunft erkennt. Die Philosophie liegt in der Vernunft, die Mathematik in den reinen Anschauungen, die Geschichte in empirischen Datis oder Begebenheiten. Die erste ist also, ihrem Gegenstande nach, nie *in concreto* zu finden, die letztere war einmal *in concreto* vorhanden. Die Mathematik allein lehrt ihren Gegenstand *in concreto* darstellen. Sie ist also die Wissenschaft, die zwischen der Philosophie und Geschichte in der Mitte stehet, in ihr fällt Erkenntniss durch Vernunft mit der historischen Erkenntniss im erkennenden Subject zusammen, d. h. so wie man das mathematische Erkenntniss historisch lernt, wird es zugleich Vernunfterkenntniss. Wir haben hier zugleich die drei Zweige aller möglichen Erkenntniss:

a. die Erkenntniss blos aus dem Gegebenen (*ex datis*), oder die Geschichte;

b. die Erkenntniss aus Principien, und zwar aus der Darstellung der Begriffe, welche Darstellung ein Gegebenes der reinen Sinnlichkeit ist, oder die Mathematik;

c. die Erkenntnifs auch aus Principien, aber blofs aus Begriffen*), oder die Philofophie.

Diefe Eintheilung gründet fich auf dem Erkenntnifsvermögen felbft, welches fich in zwei Zweige theilt, Vernunft und Sinnlichkeit, wovon die letztere entweder felbft, durch ihre Form, den Stoff der Erkenntnifs, reine Anfchauungen, liefert, oder Eindrücke erhält, die das empirifch Gegebene find. Die Vernunft hingegen hat es entweder mit der Erkenntnifs der aus ihr felbft, bei der Aeufserung ihres Vermögens entfpringenden Begriffe zu thun, oder wendet diefe Begriffe an auf das durch die Sinnlichkeit Gegebene, entweder um es aus Begriffen begreiflich zu machen, und das ift Philofophie, oder um das durch die reine Sinnlichkeit Gegebene aus Principien darzuftellen, und das ift Mathematik, oder um das empirifch Gegebene mit möglichfter Sicherheit, nicht aus Principien zu erkennen, fondern blofs nach Principien zu ordnen, und das ift Gefchichte (C. 862 f. M. I, 1006 - 1008).

8. Die Philofophie hat es nun entweder blofs mit der Vernunft felbft, d. h. den aus ihrem eigenen Schoofse, bei dem Wirken derfelben, entfpringenden Begriffen zu thun. Dann heifst fie die reine Philofophie, oder das Syftem der Vernunfterkenntnifs aus reinen Begriffen. Oder die Philofophie hat es mit dem durch die Sinnlichkeit empirifch Gegebenen zu thun, nicht etwa um es nach Principien zu ordnen und aufzuftellen, denn das wäre Gefchichte, fondern um es aus Principien zu erklären und begreiflich zu machen, und es auf Principien zu bringen, die fich aus dem Empirifchen erft ergeben. Dann heifst fie die empirifche Philofophie, oder das Syftem der Vernunfterkenntnifs aus empirifchen Begriffen (M. I, 1013. C. 868).

---

*) Ohne alles Gegebene. Denn obgleich hier das, was erkannt wird, gegeben feyn kann, auch bei der Erkenntnifs etwas Gegebenes vorausgefetzt werden mufs, oder auch ein Gegebenes wirklich von einem andern abgeleitet wird, fo wird doch hier immer aus Begriffen erkannt.

9. Diese Eintheilung der Philosophie war nach den Quellen der Erkenntnifs, aber es giebt noch eine nach dem Gegenstande der Erkenntnifs. Da sich nun unser Vernunftvermögen auf zweierlei Art äufsert, entweder zum Begreifen und Erklären aus Begriffen, d. i. zur eigentlichen Erkenntnifs, oder zum Begehren aus Begriffen, d. i. zum Wollen; so sind die Gegenstände der Philosophie, die Natur, oder alles das, was da ist, und die Freiheit, oder alles das, was da seyn soll. Was da seyn soll, sind nehmlich die Grundsätze des Handelns, die nur durch Freiheit des Willens möglich sind, indem sie Unabhängigkeit von dem, was da ist, z. B. den Trieben und den Gegenständen der Natur, die durch die Triebe zum Bedürfnisse werden, voraussetzen (M. I, 1012. C. 868). Der Gegenstand der Erkenntnifs ist nun entweder die Form des Denkens und Wollens überhaupt, oder die Materie des Denkens und Wollens. Ist er die Form des Denkens und Wollens überhaupt, so ist die Philosophie formal. Ist er die Materie des Denkens, so ist die Philosophie material. Die formale Philosophie ist wieder entweder Logik oder die Wissenschaft, die das Denken überhaupt, und allgemeine praktische Weltweisheit oder die Wissenschaft, die das Wollen überhaupt in Betrachtung zieht (G. V. 9). Die materiale Philosophie ist entweder die der Natur, d. i. dessen, was da ist, oder die der Sitten, d. i. dessen, was da seyn soll; beide aber so, dafs erkannt wird, entweder, was die Vernunft von ihnen aus sich selbst schöpfen kann, oder was ihr von ihnen durch die Sinnlichkeit zum Erkennen und Wollen gegeben wird. Das erste giebt die reine, und das zweite die empirische Philosophie der Natur und Sitten (M. I, 1012. C. 868. M. II, 2. G. V. 1).

10. Die reine Philosophie ist diejenige Wissenschaft, welche Metaphysik genannt wird. Sie umfafst die Untersuchung alles dessen, was jemals *a priori* erkannt werden kann, und die Darstellung dessen, was ein System reiner philosophischen Erkenntnisse dieser Art ausmacht. Die erstere ist eine Propädeutik (Vor-

übung) und führt den Namen Critik der reinen Vernunft. Sie untersucht das Vermögen der Vernunft in Ansehung aller reinen Erkenntnifs *a priori*, nach den drei Erkenntnifsvermögen, aus welchen reine Vernunfterkenntniffe *a priori* entspringen können, nehmlich der reinen speculativen Vernunft, der reinen praktischen Vernunft und der Urtheilskraft. Die weitere Eintheilung derselben f. im Artikel Critik der reinen Vernunft. Der zweite Theil der Metaphysik ist die Wissenschaft selbst oder das System der reinen Vernunft. Sie bestehet in der ganzen wahren sowohl als scheinbaren) philosophischen Erkenntnifs aus reiner Vernunft im systematischen Zusammenhange, und heisst Metaphysik im engern Sinne des Worts. Eine solche vollständige Metaphysik, in der letztern Bedeutung, ist es, die uns noch fehlt (M. I, 1014. C. 869).

11. Diese Metaphysik zerfällt nun wieder, nach den beiden (in 9) angegebenen Gegenständen, in zwei Theile, nehmlich in die der Natur (des speculativen Gebrauchs der reinen Vernunft) und in die der Sitten (des praktischen Gebrauchs der reinen Vernunft). Jene enthält alle reine Vernunftprincipien aus blofsen Begriffen (mithin mit Ausschliefsung der Mathematik) von dem theoretischen Erkenntnifse aller Dinge, diese die Principien *a priori* vom Thun und Lassen (M. I, 1015. C. 869).

Die Metaphysik der Natur.

12. Die Metaphysik der Natur, die alles, so fern es ist, nicht das, was seyn soll, aus Begriffen *a priori* erwägt, wird nun auf folgende Art eingetheilt (M. I, 1017. C. 873).

13. Sie betrachtet entweder die reine Vernunft selbst in einem System aller ihrer Begriffe und Grundsätze, oder die Bestimmung einer Natur überhaupt durch diese Begriffe und Grundsätze; der erstere Theil heisst Transscendentalphilosophie, der andere Theil,

Rationale Physiologie. Die letztere betrachtet wieder die Natur entweder als Gegenstand der Erfahrung, und heifst dann Immanente Physiologie, oder als etwas aufser dem Felde aller Erfahrung, und heifst Transscendente Physiologie. Letztere ist entweder Transscendentale Kosmologie (deren Object die gesammte Natur nach ihrer innern Verknüpfung ist), oder Transscendentale Theologie (deren Object der Zusammenhang der Natur mit einem Wesen über ihr (also nach einer äufseren Verknüpfung) ist) (M. I, 1018. C. 873).

14. Die immanente Physiologie betrachtet die Natur als den Inbegriff aller Gegenstände der Sinne, und hat zweierlei Gegenstände, die der äufsern Sinne und die des innern Sinnes. Der Theil, worin der erstere untersucht wird, heifst die rationale Physik, und ist die Metaphysik der cörperlichen Natur, der Theil, welcher den zweiten Gegenstand behandelt, heifst die rationale Psychologie, und ist die Metaphysik der denkenden Natur (M. I, 1019. C. 874).

Die Metaphysik der Sitten.

15. Die Metaphysik der Sitten, die alles, so fern es seyn soll, nicht das, was ist, aus Begriffen *a priori* erwägt, wird auf folgende Art eingetheilt.

16. Sie betrachtet entweder diejenigen Pflichten, für welche eine äufsere Gesetzgebung möglich ist, und welche Rechtspflichten heifsen, oder diejenigen, für welche sie nicht möglich ist, und welche Tugendpflichten genannt werden; der erstere Theil heifst die metaphysische Rechtslehre (Naturrecht), der andere Theil die metaphysische Tugendlehre (Moral) (K. XLVII).

17. Die metaphysische Rechtslehre betrachtet das Recht als einen aus der Idee einer äufsern Gesetzgebung hervorgehenden Begriff, und hat zweierlei Gegen-

stände, das natürliche und das bürgerliche Recht. Der Theil, welcher den erstern Gegenstand untersucht, heisst das Privatrecht; der, welcher den zweiten Gegenstand abhandelt, heisst das öffentliche Recht.

Die empirische Philosophie der Natur.

18. Jeder der beiden vorhergehenden Metaphysiken stehet eine empirische Philosophie gegenüber; denn die Natur ist ein Gegenstand der Erfahrung, und der Wille des Menschen wird durch die Natur (Triebe und Gegenstände sie zu befriedigen) afficirt (M. II. 3. G. V. 2 f.). Alle Philosophie ist aber empirisch, so fern sie sich auf Gründe der Erfahrung stützt (G. V. 3).

19. Die Philosophie der Natur (Physiologie), wenn sie sich auf Erfahrung gründet, heisst die empirische Physiologie oder Naturlehre. Sie betrachtet aber entweder Gegenstände der äussern Sinne, und heisst dann empirische Physik oder Cörperlehre; oder Gegenstände des innern Sinnes, und heisst empirische Psychologie; oder alles was ist, in einem allgemeinen Zusammenhange, und ist die empirische allgemeine Weltwissenschaft oder empirische Kosmologie; oder die Ableitung der Welt als Inbegriff der Erfahrung von einem Urgrunde, der sich empirisch bekannt gemacht hat, und heisst die empirische Gotteslehre oder Theologie. Die letztere ist entweder die Ableitung der Erkenntnis des Urgrundes aus der Natur (Physicotheologie), oder aus einer Bekanntmachung durch unmittelbaren Einfluss des Urgrundes selbst (Offenbarungstheologie) (U. 364). Die Psychologie ist entweder empirische Psychologie in engerer Bedeutung (deren Object blos Gegenstände des innern Sinnes, ohne dass dieser mit dem äussern in Verbindung gedacht wird), oder psychologische Zoologie (deren Object die Verbindung des innern Sinnes mit dem äussern ist, oder das Thier überhaupt, in Rücksicht auf diejenigen Phänomene des innern Sinnes, die nicht ohne die Phänomene des äussern Sinnes denk-

bar sind). In beiden kann man wieder die Gegenstände im natürlichen Zustande und im Krankheitszustande des Subjects des innern Sinnes betrachten.

20. Die empirische Physik oder Cörperlehre betrachtet die Gegenstände des äussern Sinnes, und zwar entweder in ihrem einfachsten Zustande, und heisst Chemie, oder in ihrem zusammengesetzten Zustande, und heisst Physik in engerer Bedeutung. Die Medicin hat vornehmlich die Diätetik (Kunst die Gesundheit zu erhalten) und die Heilkunde sowohl des Cörpers und der Seele, als auch des gesammten Thiers zum Gegenstande, und findet also ihren Platz, wenn man eintheilt, nach der Kenntniss der Objecte in ihrem natürlichen Zustande, in die Erhaltung desselben (Diätetik) und Wiederherstellung desselben (Heilkunde).

Die empirische Philosophie der Sitten.

21. Sie ist der empirische Theil der Ethik, und heisst auch praktische Anthropologie, oder die (auf den Menschen) angewandte Moral. Sie ist die Anwendung der Moral auf die eigenthümliche Beschaffenheit und Lage des menschlichen Begehrungsvermögens, auf die Triebe, Neigungen, Begierden und Leidenschaften des Menschen, und die Hindernisse, das Moralgesetz auszuüben, s. Anthropologie. 6.

22. Die empirische Philosophie der Sitten ist die eigentliche Pflichtenlehre des Menschen, und hat, wie die Metaphysik der Sitten, zwei Theile: die Lehre von den Menschenpflichten und die Lehre von den Menschenrechten. Nun wird in der praktischen Anthropologie der Mensch entweder überhaupt, oder in besondern Lagen und unter subjectiven Bedingungen betrachtet, und hiernach zerfällt jeder ihrer beiden Theile wieder in zwei Theile: in die allgemeine und besondere Pflichtenlehre und in die allgemeine und besondere Rechtslehre, s. Anthropologie, 7. Die Rechtskunde des positiven Rechts, oder die Iurisprudenz

im engern Sinne des Worts, betrifft das nach Principien des reinen und angewandten Rechts, nicht durch die Vernunft, oder den Menſchen, als ſolchen, ſondern bloſs durch eine äuſsere menſchliche Geſetzgebung gegebene Recht.

23. Endlich kann man ſich auch noch eine pragmatiſche Anthropologie denken, als ein Organon der Klugheit. Sie iſt eine Sammlung von Rathſchlägen, die alle pragmatiſch ſind oder auf Wohlfahrt des Menſchen abzwecken. Ihre Stelle in der Encyklopädie der Philoſophie iſt neben der praktiſchen Anthropologie. Beide zuſammen machen eine praktiſche Anthropologie im allgemeinen Sinne des Worts aus, nach welchem praktiſch nicht bloſs den Willen kategoriſch überhaupt (z. B. auch hypothetiſch) beſtimmend bedeutet. In der am Ende dieſer Abtheilung folgenden encyklopädiſchen Stammtafel läſst ſich die Genealogie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften beſſer überſehen.

Kant. Critik der reinen Vern. Methodenl. III. Hauptſt. S. 860-862. — S. 868 f. — S. 873 f.

Deſſ. Grundl. zur Metaph. der Sitt. Vorrede S. 2 f. — S. 9.

Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. Einleit. S. XLVII.

Deſſ. Critik der Urtheilsk. II. Th. §. 79. S. 364.

Beck. erläuternder Auszug aus den crit. Schriften des H. Pr. Kant. II. B. S. 582.

Ende aller Dinge,

das Ende der Welt, *rerum huius ſeculi conſummatio*, *conſommation des ſiècles*. Die Idee von dem Ende der Dinge, als Zeitweſen und als Gegenſtände möglicher Erfahrung, und dem Anfang einer Fortdauer derſelben, als überſinnlicher Weſen (S. III, 494).

1. Man kann das Ende aller Dinge eintheilen in das natürliche (d. i. nach Geſetzen einer gewiſſen Ordnung, die wir verſtehen, erfolgende), und das nichtnatürliche. Das letztere iſt entweder das über-

natürliche (myſtiſche d. i. nach Geſetzen einer Ordnung, von der wir nichts verſtehen, erfolgende), oder das widernatürliche (verkehrte, d. i. wider die Geſetze einer Ordnung, die wir folglich mißverſtehen, erfolgende) (S. III, 504 f.).

3. Das natürliche Ende aller Dinge iſt wieder entweder dasjenige, was nach der phyſiſchen, oder dasjenige, was nach der moraliſchen Ordnung nothwendig folgt. Das erſtere iſt das nothwendige Ende aller Dinge aus Natururſachen (nach dem Syſtem der wirkenden Urſachen (*nexus effectivus*), und würde materialiter-natürlich, d. i. phyſiſch-nothwendig ſeyn. Allein die Idee eines Endes aller Dinge hat ihren Urſprung nicht von dem Vernünfteln über den phyſiſchen Lauf der Dinge in der Welt, und von dem phyſiſchen Gebrauch einer Idee (dem Gebrauch derſelben in theoretiſcher Abſicht zur Erklärung der Naturdinge) verſtehen wir nichts (weil jede Idee die abſolute Vollendung der Naturreihen will, unſer Verſtand aber nur das Relative, aber nicht das Abſolute erkennen kann, ſ. Idee). Das moraliſche Ende aller Dinge iſt das Ende aller Dinge aus Freiheitsurſachen (nach dem Syſtem der Endurſachen (*nexus finalis*), und iſt formaliter-natürlich d. i. praktiſch-nothwendig. Sie nimmt ihren Urſprung aus dem Vernünfteln über den moraliſchen Lauf der Dinge in der Welt her, und den praktiſchen Gebrauch einer ſolchen Idee (dem Gebrauch derſelben in praktiſcher Abſicht zum moraliſchen Handeln) können wir wohl verſtehen (weil die moraliſche Denkungsart ſelbſt etwas Abſolutes iſt, und daher nur nach einer Idee beurtheilt, aber nie, wie ſie möglich iſt, begriffen werden kann). Die praktiſche Idee des Endes aller Dinge ſagt alſo, wir ſollen ſo handeln, als habe die Dauer der (ſinnlichen) Welt nur darum und ſo lange einen Werth, als die vernünftigen Weſen in ihr noch etwas zur Erreichung des Endzwecks ihres Daſeyns (Moralität und Glückſeligkeit) thun können, und als müſſe ſie folglich einmal, (nehmlich wenn dieſer Endzweck wegen der immer fort-

gehenden Verfchlimmerung der vernünftigen Wefen nie mehr erreicht werden kann, oder wegen der fortfchreitenden Verbefferung derfelben endlich erreicht werden mufs) entweder mit Schrecken für den gröfsten Theil des menfchlichen Gefchlechts, oder zur Freude deffelben, ein Ende nehmen (S. III, 500 — 503).

4. Das übernatürliche oder myftifche Ende aller Dinge ift die Vorftellung deffelben, als eines (alfo aus Natururfachen) begreiflichen Gegenftandes, und ift mit dem natürlichen nach einer phyfifchen Ordnung (in 3) einerlei. Von diefem Ende ift Offenb. 10, 5. 6. die Rede. Es wird als das Ende der Zeit und der Anfang der Ewigkeit gedacht; einen Zuftand ohne Zeit, d. i. ohne alle Veränderung (wie Offenb. 19, 1 - 6. u. 20, 15. befchrieben wird, da die Seligen immer daffelbe Lob- und Freudenlied, die Unglückfeligen immer daffelbe Jammerlied anftimmen, welches eben den gänzlichen Mangel alles Wechfels ihres Zuftandes anzeigen foll) können wir nicht begreifen, da unfer Denken felbft nur in der Zeit gefchehen kann. Heifst die Ewigkeit aber auch fo viel, als eine Dauer ohne Ende, d. i. eine folche, die durch keine Zeit gemeffen werden kann, denn wo keine Zeit ift, da ift auch kein Ende, fo begreifen wir davon eben fo wenig. Wir müffen alfo blofs einen praktifchen Gebrauch von diefer Idee machen, und da ift fie einerlei mit dem natürlichen Ende aller Dinge nach einer moralifchen Ordnung (in 3) und heifst fo viel, als, der Vernunft kann, in Abficht auf den Endzweck (das höchfte Gut oder Tugend und Glückfeligkeit), auf dem Wege beftändiger Veränderungen nie ein Genüge gefchehen. Sie mufs fich die moralifche Gefinnung (welche auch etwas Ueberfinnliches und folglich nicht in der Zeit ift) als etwas Beharrliches und Bleibendes vorftellen, dahingegen der moralifch - phyfifche Zuftand des Menfchen im Leben ein beftändiges Fortfchreiten vom Schlechtern zum Beffern (alfo Veränderung in der Zeit) ift. Stellt fich aber die Vernunft das höchfte Gut als erreicht vor, fo geräth fie in die Myftik, und erhält den Begriff der ewigen Ruhe, mit der ihr aber der Verftand ausgeht und alles Denken felbft ein Ende hat (S. III, 505 — 509).

5. Das widernatürliche oder verkehrte Ende aller Dinge iſt dasjenige, welches von uns ſelbſt herbeigeführt wird, dadurch, daſs wir den Endzweck (das höchſte Gut) miſsverſtehen, (indem wir nicht, wie wir ſollten, die Glückſeligkeit als eine in dem Willen des moraliſchen Weltregierers gegründete Folge der Tugend, ſondern, wie wir nicht ſollten, die Tugend als ein bloſſes Glückſeligkeitsmittel anſehen). Die Liebenswürdigkeit des Chriſtenthums ſoll dieſen Endzweck befördern, welche darin beſtehet, daſs ſie die Liebe (die freie Aufnahme des Willens Jeſu unter unſre Maximen) zum ſubjectiven Grunde unſrer Handlungen machen will. Der Stifter des Chriſtenthums redet daher in der Qualität eines Menſchenfreundes (nicht eines Befehlshabers), der ſeinen Mitmenſchen ihren eigenen wohlverſtandenen Willen (nicht ſeinen Gehorſam fordernden Willen) ans Herz legt. Das Chriſtenthum erwartet alſo von einer liberalen Denkungsart für ſeine Lehre Effect, ſeine angekündigten Strafen ſind daher nur liebreiche Warnungen (nicht abſchreckende Triebfedern), ſeine verheiſsenen Belohnungen ſind Aeuſserung eines gütigen Willens (nicht gewinnende Triebfedern). Sollte aber dieſe Liebenswürdigkeit des Chriſtenthums einmal gänzlich aufhören, das heiſst, daſſelbe wirklich ſo miſsverſtanden werden, als wolle es die Menſchen durch Furcht und Eigennutz regieren, dann würde das verkehrte Ende aller Dinge in moraliſcher Rückſicht eintreten (S. III, 509 — 516).

Kant. Das Ende aller Dinge. Berl. Monatsſchr. Jun. 1794 S. 495 — 522.

Endurſache,

ideale Urſache, Zweck, Zweckurſache, *cauſa finalis*, *cauſe finale*. Der Begriff von einem Object, ſofern er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieſes Objects enthält (U. XXVIII.), oder der Beſtimmungsgrund der verſtändigen wirkenden Urſache zu ſeiner Hervorbringung iſt (U. 381).

2. Ein Ding ift **Zweck** heifst alfo, die Caufalität feines Urfprungs liegt nicht im Mechanismus der Natur, fondern in einer Urfache, deren Vermögen zu wirken durch Begriffe beftimmt wird. Ein folches Vermögen ift aber Vernunft, und die Vernunft in fo fern das Vermögen nach Zwecken zu handeln (ein Wille). Wenn Jemand in einem ihm unbewohnt fcheinenden Lande eine geometrifche Figur, allenfalls ein reguläres Sechseck (Fig. 4), im Sande gezeichnet wahrnähme; fo würde er eine Vernunft für die Urfache derfelben halten, weil fie mit einem Begriff zufammen trifft, der nur in der Vernunft möglich ift, d. h. er würde die Figur für den Zweck der Wirkfamkeit eines vernünftigen Wefens, und folglich nicht für ein Natur-, fondern Kunftproduct halten. Er würde es nicht blofs dem Saude, dem benachbarten Meere, dem Winde u. f. w. als wirkenden Urfachen zufchreiben können. Denn die Zufälligkeit, dafs die Figur nicht die Darftellung eines Begriffs feyn follte, würde ihm fo grofs fcheinen, dafs dis Erklärung der Entftehung derfelben aus einem blofsen Naturgefetze für ihn fo gut als gar keine Erklärung feyn würde (U. 284—286. M. II, 299).

3. Der Begriff des **Zwecks** ift ein Vernunftbegriff (eine Idee) (f. **Begriff** 15), und macht eine Caufalverbindung eigener Art möglich. Wenn der Begriff des Zwecks mit einem Gegenftande verbunden, d. i. derfelbe als ein Zweck betrachtet wird, fo heifst das eben fo viel, als, er ift eine Wirkung, deren Begriff zugleich Urfache ihrer eigenen wirkenden Urfache ift. Die Vorftellung des Sechsecks in einem vernünftigen Wefen war die Urfache der Wirkfamkeit oder Caufalität des vernünftigen Wefens, deren Wirkung das Sechseck ift. Eine folche Urfache nun, deren Begriff zugleich die wirkende Urfache derfelben ift, heifst **Endurfache**, zum Unterfchied von der **wirkenden Urfache**, welche eine folche ift, deren Wirkung, durch ihren Begriff, nicht zugleich die Urfache derfelben ift. Der Begriff der wirkenden Urfache ift ein Verftandesbegriff. Es bauet z. B. Jemand ein Haus, fo ift er die **wirkende**

Urſache deſſelben; aber geſetzt, er that es darum, damit ihm das Haus ein jährliches Einkommen verſchaffen ſollte, ſo iſt das Haus die wirkende Urſache dieſes Einkommens, aber die Vorſtellung von dem Einkommen iſt doch zugleich die Urſache, daſs das Haus erbauet wurde, folglich die Endurſache der wirkenden Urſache des Einkommens. Das Einkommen war zwar noch nicht da, als das Haus gebauet wurde, aber der Begriff von dieſem Einkommen war doch die Urſache der Erbauung des Hauſes, um dadurch das Einkommen zu bewirken. Dieſes giebt folglich eine Cauſalverbindung, welche man die der Endurſachen (*nexus finalis*) nennt, und von der der wirkenden Urſachen (*nexus effectivus*) wohl unterſcheiden muſs. Man kann auch die Endurſache eine ideale Urſache nennen, weil der Begriff derſelben eine Idee iſt; die wirkende Urſache hingegen eine reale Urſache, weil ſie ein Verſtandesbegriff iſt, deren Gegenſtand in der Natur zu finden iſt, dahingegen die Endurſache, als Urſache ihrer eigenen Urſache, nicht in der Natur, ſondern allein in einer Vernunft zu finden iſt (U. 289 f.).

4. Die Wirkung durch Endurſachen iſt alſo eine ſolche Verknüpfung, da der Begriff von einem Dinge, welches die Wirkung einer wirkenden Urſache iſt, zugleich die Urſache dieſer wirkenden Urſache iſt. Dieſes iſt folglich nur durch ein Weſen möglich, welches eine Cauſalität nach Begriffen, d. i. einen Willen hat, und deſſen Wirkung Handlung, d. i. das Verfahren nach einem Princip, d. h. einer Regel iſt, die in der Vernunft liegt. Die Wirkung nach Begriffen oder die Handlung kann nehmlich nie anders erfolgen, als wenn das Begehrungsvermögen durch ein Princip beſtimmt wird, den Gegenſtand des Begriffs wirklich zu machen. Dieſes Princip enthält folglich den Zweck der Handlung (U. 291).

5. Kant erklärt (U. 381) den Zweck auch ſo, er ſei die vorgeſtellte Wirkung, deren Vorſtellung zugleich der Beſtimmungsgrund der ver-

ftändigen wirkenden Urfache zu ihrer Hervorbringung ift. Die Wirkung ift nehmlich das Object, welches die verftändig wirkende Urfache hervorbringen will. Diefe Wirkung ftellt fich die verftändig wirkende Urfache vor, oder macht fich einen Begriff von derfelben. Die Wirkung, in fo fern fie vorgeftellt wird von der wirkenden Urfache, heifst alfo ihr Zweck. Nun kann fie aber nicht anders von der wirkenden Urfache durch die Vorftellung derfelben gewirkt werden, als fo, dafs fie den Willen der wirkenden Urfache beftimmt. Ein folcher Beftimmungsgrund des Willens aber, eine Wirkung hervorzubringen, heifst die Abficht der Handlung, und die vorgeftellte Wirkung, der Zweck derfelben. Beides fällt hier zufammen. Die vorgeftellte Wirkung als Beftimmungsgrund heifst die Abficht, und der Beftimmungsgrund als vorgeftellte Wirkung, der Zweck. Folglich ift alles, was abfichtlich gefchieht, Zweck einer verftändig wirkenden Urfache (U. 322).

6. Eine andere Erklärung des Zwecks ift: er ift das, was dem Willen zum objectiven Grunde feiner Selbftbeftimmung dient (G. 63). Das ift nun nichts anders als die vorgeftellte Wirkung (in 5) oder der Begriff von dem zu wirkenden Object (in 1). Der Grund unfrer Selbftbeftimmung kann aber objectiv oder fubjectiv feyn; objectiv ift er, wenn er nicht in dem begehrenden Subject, z. B. feinem Gefühl der Luft oder Unluft, fondern in einer allgemeinen Regel gegründet, z. B. ein Gebot ift; im Gegentheil ift er fubjectiv. Der objective Grund der Selbftbeftimmung des Willens heifst, als folcher, der Bewegungsgrund; der fubjective, die Triebfeder. Die Triebfeder wird gefühlt, der Bewegungsgrund gedacht. Die erftere treibt zur Wirkung an, der letztere beftimmt zum Wollen, oder bewegt. Abftrahire ich bei dem Bewegungsgrunde davon, dafs er beweget, und betrachte ihn blofs als gedachten oder durch Vernunft vorgeftellten Grund der Handlung, fo heifst er die Abficht, als Wirkung der Handlung, der Zweck.

7. **Wenn Kant** (P. 103) sagt: Zwecke sind jederzeit Bestimmungsgründe des Begehrungsvermögens nach Principien, so will er damit nur sagen, Zwecke sind mit Absichten einerlei, und nur in der Beziehung von ihnen unterschieden. Denn vorstehende Erklärung ist eigentlich die Erklärung der Absicht. Ein Vermögen nach Principien (Grundsätzen oder allgemeinen Bestimmungen des Willens) ist ein Wille. Folglich ist der Wille das Vermögen der Zwecke, oder ein Begehrungsvermögen, das seinen Gegenstand nicht blofs durch sinnliche Vorstellungen, sondern durch Begriffe oder Vernunftvorstellungen verursacht, und also mit Vernunft verbunden ist. Die Beurtheilung des Verhältnisses der Mittel, d. i. der wirkenden Ursachen der Gegenstände unsrer Zwecke, gehöret lediglich der Vernunft zu.

8. Zweck, sagt Kant (T. 4): ist ein Gegenstand der Willkühr (eines vernünftigen Wesens), durch dessen Vorstellung diese zu einer Handlung, diesen Gegenstand hervorzubringen, bestimmt wird. Dieses ist nun die objective Bedeutung des Zwecks, da wir das Wort bisher in subjectiver Bedeutung genommen hatten. In subjectiver Bedeutung heifst Zweck der Begriff von einem Object, in so fern dieses die vorgestellte Wirkung des Begriffs ist; in objectiver Bedeutung heifst das Object selbst der Zweck. Die Vorstellung des Gegenstandes, welche die Willkühr zu der Handlung bestimmt, den Gegenstand hervorzubringen, war das, was wir bisher Zweck nannten, und ist die subjective Bedeutung. Man sieht, dafs man beide Bedeutungen nicht mit einander verwechseln mufs; indessen setzt der Zweck in objectiver Bedeutung den in subjectiver voraus, denn es kann nichts ein Gegenstand der Willkühr seyn, ohne eine Vorstellung, welche zur Hervorbringung desselben die Willkühr bestimmt (T. 11).

9. Da eine jede Handlung einen Bestimmungsgrund haben mufs, und dieser die Absicht heifst, so hat eine jede Handlung eine Absicht, und da die vorgestellte

Wirkung eben der Bestimmungsgrund zur Handlung ist, diese Wirkung aber der Zweck heisst, so hat eine jede Handlung auch einen Zweck, der übrigens (subjectiv) sinnlich oder vernünftig seyn kann. Nun kann ich nie von andern gezwungen werden, einen Zweck zu haben. Folglich kann Niemand einen Zweck haben, ohne sich den Gegenstand seiner Willkühr selbst zum Zweck zu machen; kein Anderer kann mir etwas zum Zweck machen, ich muss es jederzeit selbst thun. Es ist also ein Act der Freiheit des handelnden Subjects, sich etwas zum Zweck zu machen. In der Natur, als solcher, können also wohl Ursachen seyn, und sie müssen seyn, weil sonst alle Natur aufhören würde; aber Endursachen oder Zwecke können in der Natur, als solcher, nicht gefunden werden. Es kann keine Wirkung der Natur seyn, irgend einen Zweck der Handlungen zu haben, und der bloſse Naturmechanismus kann nicht auf Zwecke gerichtet seyn. Finden wir also Zwecke in der Natur, so können sie nicht anders möglich seyn, als durch eine frei handelnde und verständige Ursache, die derselben zum Grunde gelegt werden muss. Finden wir, dass wir selbst nach Zwecken handeln, so kann das nicht aus dem psychologischen Naturmechanismus der bestimmenden Ursachen, sie heissen nun Bewegungsgründe oder Triebfedern, erklärt werden, sondern sie setzen in uns ein frei handelndes, vernünftiges Princip voraus. Das erstere wird seine Erklärung in dem Artikel: Natur-Zweck, das letztere, in dem Artikel: Freiheit, finden (T. 11).

10. Hier bemerken wir nur noch, dass wir den Menschen, als moralisches Wesen (d. i. die moralischen Wesen überhaupt) für den Zweck der Schöpfung anerkennen müssen. Denn dieser Zweck muss der absolut letzte Zweck, d. i. ein Endzweck, also nicht wieder um eines andern Zwecks willen da seyn. Nun giebt es aber nichts Absolutes, d. i. was nicht wieder durch oder um etwas andern willen da wäre, als die Moralität im Menschen. Folglich kann die Moralität nur allein ein Endzweck und der Zweck der Schöpfung seyn.

Folglich muſs die Welt entweder ohne allen Zweck, oder ein nach Zwecken zuſammengeſetztes Ganze, ein Syſtem von Endurſachen ſeyn. Nun muſs ſich der Menſch aber nach der Moralität, als ſeinem Zweck, bei allen Handlungen nothwendig beurtheilen, das iſt, wenn er moraliſch gut ſeyn will, ſo ſieht er ſich genöthigt, in der Welt ſo zu handeln, als ſei die Moralität der Endzweck der Welt. Folglich ſetzt die Moralität im Menſchen ein vernünftiges Princip als Urgrund der Welt, das die Moralität als Endzweck der Schöpfung will, nothwendig voraus, d. i. der Glaube an Gott liegt bei der Moralität nothwendig zum Grunde (U. 413). Das Uebrige ſiehe in den Artikeln: Zweck und Endzweck.

Kant. Critik der Urtheilskraft. Einleit. IV. S. XXVIII. — II. Th. § 64. S. 284 — 286. — § 65. S. 289 f. — §. 72. S. 322. — §. 8.. S. 381. — §. 86. S. 413.

Deſſ. Grundl. zur Metaph. der Sitten. II. Abſchn. S. 63.

Deſſ. Critik der prakt. Vern. I. Th. I. B. II. Hauptſt. S. 103.

Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Tugendlehre. Einleit. I. S. 4. — III. S. 11.

Endzweck,

abſoluter Zweck, Zweck an ſich, *ſcopus* (U. 299), *but abſolu, fin abſolue.* Derjenige Zweck, der keines andern als Bedingung ſeiner Möglichkeit bedarf (U. 369. M. II, 927). Jeder Zweck iſt gemeiniglich auch Mittel zu einem andern Zweck, d. h. enthält immer wieder den Grund zu der Möglichkeit einer Handlung, deren Wirkung Zweck heiſst. Ich ſtehe früh auf, um zu ſtudiren, das Frühaufſtehen iſt das Mittel, das Studiren der Zweck. Das Studiren iſt die Wirkung des Frühaufſtehens, und das Frühaufſtehen heiſst bloſs darum ein Mittel zum Studiren, weil das Frühaufſtehen, im vorliegenden Falle, nur darum möglich wird, weil es das

Studiren zur Wirkung haben soll. Nun ist aber das Studiren selbst nur ein Mittel, denn ich frage: warum will ich denn studiren, welches ist wieder der Grund meines Studirens, welche neue Wirkung, die ich Zweck nenne, wird aus meinem Studiren entspringen? Dieser Zweck ist die Vermehrung meiner Kenntnisse, dazu ist das Studiren das Mittel. Das ist wiederum der Grund, warum ich studire, weil daraus die Wirkung entstehet, dass ich meine Kenntnisse vermehre, ein Zweck, oder eine Wirkung, die den Grund der Wirklichkeit ihrer Ursache, des Studirens, enthält. Aber wozu will ich die Kenntnisse haben? Ich sehe, diese bedürfen wieder eines Zwecks, und so fort. Jeder Zweck bedarf wieder eines andern Zwecks, von dem es abhängt, dass er möglich ist. Wir nennen aber den Grund der Abhängigkeit eines Dinges von einem andern die Bedingung des erstern. Folglich bedarf jeder Zweck eines andern zur Bedingung seiner Möglichkeit, oder der es möglich mache, dass er Zweck sei. Gesetzt aber, es gäbe doch einen Zweck, der keines andern bedürfte, als Bedingung seiner Möglichkeit, so wäre er ein Endzweck, weil in ihm die Reihe der Mittel und Zwecke absolut (innerlich und in aller Beziehung) vollendet wäre. Ein Begriff aber, in dem die Vorstellung der absoluten Vollendung einer Reihe sich findet, ist ein Vernunftbegriff oder eine Idee, und dient, in theoretischer Rücksicht, nur, den Verstand anzuhalten, auf die Vollständigkeit der Reihen hinzuarbeiten. Der Endzweck ist also eine Idee, und in der Natur kann nichts zu finden seyn, auf welches er passte, so dass ich irgend eine wirkliche Wirkung einer meiner Handlungen mir als Endzweck derselben vorstellen könnte. Die Moralität allein, in ihrer ganzen Reinigkeit und Vollkommenheit, ist etwas, was nicht weiter wozu da ist, aber eben deswegen selbst eine Idee, und der Endzweck, auf den wir alle Reihen der Mittel und Zwecke, als auf das Ziel der Vollendung derselben beziehen müssen, die wir aber eben darum auch in keiner Erfahrung jemals erreichen. Dieser Endzweck unterscheidet sich aber, als Idee, von jeder andern bloss zum Erkennen dienenden Idee, darin, dass sie nicht bloss dem Verstande die

Regel angiebt, wie er seine Erkenntniss erweitern soll (sie ist nicht bloss regulativ), sondern dem Willen das Gesetz giebt, wornach er sich zum Wollen bestimmen soll, nehmlich nach dem Endzweck zu trachten, oder jeden Augenblick nach solchen Maximen zu handeln, als sei nun die reinste Tugendgesinnung in ihm herrschend geworden (sie ist constitutiv oder bestimmend für den Willen).

2. Ausser dieser Erklärung des Endzwecks giebt Kant (R. X. *.) noch die: er ist der Zweck, welcher die unumgängliche und zugleich zureichende Bedingung aller übrigen enthält. Man kann nehmlich den Endzweck erklären in Beziehung auf seine eigene Bedingung, oder in Beziehung auf das Bedingte, wovon er die Bedingung ist. Die erstere war die vorhergehende Erklärung (in 1), nach welcher ein Endzweck ohne alle Bedingung ein ganz unbedingter, absoluter Zweck ist. Die letztere ist die vorstehende Erklärung, nach welcher er die unentbehrliche, aber zureichende, Bedingung aller übrigen Zwecke enthält. Da er aber die zureichende Bedingung seyn muss, so darf er keinen Zweck weiter voraussetzen, und muss also absolut seyn. Dass er aber unumgänglich ist folgt daraus, weil sich die Vernunft mit nichts Bedingten begnügt, folglich bei jedem blossen Zwecke wieder fragt: wozu zweckt er ab, was ist sein Zweck? folglich einen Zweck will, der keinen Zweck mehr hat, d. i. einen Endzweck.

3. Der Endzweck kann aber, so wie jeder blosse Zweck, entweder subjectiv oder objectiv seyn. Ein subjectiver Endzweck ist derjenige, den jedes vernünftige Weltwesen vermöge seiner von sinnlichen Gegenständen abhängigen Natur hat. Da der Endzweck in der Vernunft liegt, so kann die Subjectivität des Endzwecks nicht etwa darin bestehen, dass er von der individuellen Beschaffenheit eines einzelnen Weltwesens abhängt; sondern darin, dass er zwar in der Vernunft liegt, aber in so fern sie durch die Sinnlichkeit des We-

fens, als Weltwefens überhaupt bedingt ist. Nur vernünftige Weltwefen können diefen Endzweck haben, aber diefe haben ihn auch alle, weil fie alle Vernunft und Sinnlichkeit haben, gewifs.

4. Der fubjective Endzweck vernünftiger Weltwefen ist nur ein einziger, nehmlich eigene Glückfeligkeit. Glückfeligkeit ist der immerwährende Befitz der Zufriedenheit mit feinem Zuftande. Alle praktifche (aufs Handeln abzweckende) Sätze, die diefen Endzweck zum Grunde haben, find fynthetifch (die Verknüpfung zwifchen Subject und Prädicat liegt in dem Zweck, der durch ihre Befolgung erreicht werden foll) und empirifch (weil, ob etwas mich glücklich machen könne, auf Erfahrung von meinen Bedürfniffen und Neigungen beruhet) (R. XI. *).

5. Ein objectiver Endzweck ist der, welcher uns von der blofsen Vernunft als ein folcher aufgegeben wird, und den wir alfo haben follen, weil die Vernunft unfere oberfte Gefetzgeberin ist. Diefer Endzweck liegt auch in der Vernunft, darin beftehet eben feine Objectivität; allein bei dem vernünftigen Weltwefen giebt die Sinnlichkeit fo manche Antriebe zu Handlungen, welche dem objectiven Endzweck widerftreiten, und alsdann dürfen wir nicht die Befriedigung jener Antriebe zu unfrer Maxime machen. Man fieht alfo, den objectiven Endzweck follen wir haben, allein fubjectiv, nach feiner finnlichen Befchaffenheit, hat ihn das verftändige Weltwefen nicht immer.

6. Diefer objective Endzweck vernünftiger Weltwefen ist auch nur ein einziger, nehmlich, das höchfte in der Welt mögliche Gut. Diefes höchfte Gut ist die im Weltganzen mit der reinften Sittlichkeit verbundene allgemeine, jener gemäfse, Glückfeligkeit. Der Satz: mache das höchfte, in der Welt mögliche, Gut zu deinem Endzweck, giebt aber nicht praktifche Sätze, die als Mittel dazu abzwecken; fondern wird durch das moralifche Gefetz felber erft eingeführt. Aber fo wie die Grundfätze des Verftandes (z. B. dafs alle Verände-

rung ihre Urfache habe) nur dadurch möglich find, dafs es ohne fie keine Erfahrungserkenntnifs geben könnte; fo ift jener Satz nur dadurch möglich, dafs ohne ihn nicht möglich feyn würde, etwas für den Beftimmungsgrund einer freien Willkühr in der Erfahrung zu erkennen. Dadurch nehmlich, dafs ich das Trachten nach Glückfeligkeit, folglich den fubjectiven Endzweck, den ich wirklich habe, der Moralität in der That unterordne, und manches, was mir wohl thun würde, meiner Pflicht nachfetze und mir aus Pflicht verfage und aufopfere, legt die Erfahrung in ihren Zwecken die Wirkungen der Moralität dar, und giebt dem Begriffe der Sittlichkeit, als einem Etwas, was auf die fubjectiven Zwecke des Wohlfeyns in der finnlichen Welt wirkt (einer Caufalität in der Welt) objective, obgleich nur praktifche, Realität, indem fie die Reinigkeit der Abfichten des handelnden Wefens beweifet.

7. Dafs aber der Satz: du follft das höchfte in der Welt mögliche Gut dir zum Endzweck machen, ein fynthetifcher praktifcher Satz *a priori* fei, und wie er durch die reine Vernunft als ein objectivpraktifcher Satz aufgegeben fei, f. im Artikel: Gut, höchftes.

8. Wenn man fragt: wozu ein Ding da ift (welchen Zweck es hat); fo find zweierlei Antworten auf diefe Frage möglich. Entweder, das Dafeyn und die Erzeugung jenes Dinges hat gar keine Beziehung auf eine nach Abfichten wirkende Urfache, d. i. es ift blofs durch den Mechanismus der Natur entftanden; oder, es giebt einen abfichtlichen Grund (Zweck) feines Dafeyns, und in diefem Falle ift es wieder entweder Mittel zu einem andern Zweck, oder Endzweck. Ift es Mittel zu einem andern Zweck, fo liegt der abfichtliche Grund feines Dafeyns (fein Zweck) aufser ihm in einem andern Dinge; folglich liegt, wenn er Endzweck ift, der abfichtliche Grund feines Dafeyns oder fein Zweck in ihm felbft (M. II, 913. U. 381).

9. In der ganzen Natur finden wir keinen folchen Endzweck. Als Naturwefen ift jedes wozu da. Keins kann

aber auf den Vorzug, **Endzweck** der Schöpfung zu seyn, Anspruch machen. Man kann dieses sogar *a priori* beweisen, und das ist (in 1) geleistet worden. Daher muss man wohl zwischen dem **letzten Zweck** (*finis primus, finis ultimus*) und dem **Endzweck** unterscheiden. Es könnte etwas in der Natur **letzter Zweck** seyn, d. h. ein solcher Zweck, für den wir in der Natur keinen andern Zweck finden, dem er zum Mittel dienen könnte. Er ist also, wenn ich von den Zwecken zu den Mitteln absteige, auch der erste in einer gewissen Reihe der Zwecke. Wenn wir aber von den Mitteln zu dem Zweck aufsteigen, so müssen wir bei ihm in der Reihe der Mittel und Zwecke stehen bleiben. Aber darum ist er noch nicht **Endzweck**, oder ein **absolut letzter**, der **schlechterdings** letzte oder **schlechterdings** erste Zweck, sondern bloss ein **relativ** letzter oder erster Zweck. Der Mensch ist ein **relativ letzter Zweck**, denn wir finden nicht, dass in der Natur etwas wäre, wozu er da wäre, dahingegen wenigstens auf Erden alles am Ende für ihn da ist. Dahingegen ist die Moralität ein **Endzweck**, denn sie ist eine Idee, und kann daher schon ein **Endzweck** seyn, aber sie kann auch ihrem Wesen nach nicht wozu seyn, weil sonst nicht sie, sondern das, wozu sie wäre, den Willen bestimmen, und sie folglich nicht unbedingt gebieten würde: **du sollst**, sondern unter der Voraussetzung, wenn du das willst, wozu sie dient. Dies ist aber gegen den ganzen Begriff der Moralität, der alles übrige, jeder andre Zweck, soll aufgeopfert werden (M. II, 914. U. 382).

10. Wenn man die Zweckmässigkeit der Dinge in der Natur aus dem blossen Mechanismus derselben (dem Zusammenhange der Naturdinge als Ursachen und Wirkungen) erklären wollte, so könnte man gar nicht fragen, wozu die Dinge in der Welt da sind. Dies wäre ein idealistisches System (d. i. ein solches, welches behauptete, die Zweckmässigkeit in der Natur wäre unabsichtlich, und wir dichteten ihr bloss Zwecke an). Nach diesem System könnte die Möglichkeit der Dinge bloss physisch erklärt werden (als gegründet in einer unabsichtlich wir-

kenden Urfache). Die Dinge als Zwecke zu denken, wäre dann blofse Vernünftelei, d. i. eine Vernunftvorftellung, die gar keinen Gegenftand hätte, den fie vorftellte. Nehmen wir aber abfichtlich wirkende Urfachen an, fo müffen wir auch nach einem Endzweck fragen (M. II, 928. U. 396). Die Natur kann keinen Endzweck hervorbringen, weil er unbedingt, in der Natur aber alles bedingt ift. Denn es ift nichts in der Natur, wozu der in ihr felbft befindliche Beftimmungsgrund nicht immer wieder bedingt wäre. Ein Endzweck aber mufs von keiner Bedingung (die wiederum fein Zweck wäre), als blofs von feiner Idee (die als folche ftets unbedingt ift) abhängen (M. II, 929. U. 397). Nun ift blofs der Menfch, als Noumenon (Ding an fich) betrachet, ein Wefen, deffen Caufalität teleologifch ift (d. i. nach Endurfachen wirkt), und dabei fo befchaffen, dafs das Gefetz, nach welchem er fich Zwecke beftimmt, von ihm felbft als unbedingt vorgeftellt wird (M. II, 930. U. 398). Alfo ift der Menfch, als moralifches Wefen, oder das vernünftige Weltwefen unter moralifchen Gefetzen, der Endzweck, d. i. der oberfte und fchlechthin unbedingte Zweck aller Naturdinge oder der ganzen Schöpfung, aber als Erfcheinung in der Sinnenwelt nur der letzte Zweck derfelben (M. II, 931. U. 398. 421).

11. Das moralifche Gefetz beftimmt uns nehmlich *a priori* einen Endzweck, und diefer ift das höchfte durch Freiheit mögliche Gut in der Welt (M. II, 954. U. 423). Die fubjective Bedingung, unter welcher jedes endliche vernünftige Wefen fich einen Endzweck fetzen kann, ift die Glückfeligkeit (weil es diefen Endzweck vermöge feiner von finnlichen Gegenftänden abhängigen Natur hat, und von dem es ungereimt wäre, zu fagen: dafs es ihn haben folle R. XI. *). Folglich ift Glückfeligkeit das höchfte in der Welt mögliche phyfifche Gut, unter der objectiven Bedingung der Einftimmung des Menfchen mit dem Gefetze der Sittlichkeit, als der Würdigkeit glücklich zu feyn (weil das Gefetz der Sittlichkeit ohne allen Zweck gebietet, und wir daher alle Zwecke demfelben unterordnen, folg-

lich es als das ansehen müssen, was selbst unsere Glückseligkeit sich, als einer Bedingung derselben, unterwirft) (M. II, 955. U. 424).

12. Nun können wir uns aber unmöglich vorstellen, dass Sittlichkeit und Glückseligkeit durch die physische Ordnung (als Ursache und Wirkung) mit einander verknüpft sind, und wenn nach Sittlichkeit getrachtet werde, dadurch auch schon Glückseligkeit als natürliche Wirkung der Sittlichkeit bewirkt werde. Also stimmt das nicht mit einander zusammen, dass wir durch Anwendung unsrer Kräfte nach dem höchsten Gute trachten sollen, und dass es doch nicht in unsern Kräften stehet, das höchste Gut zu bewirken, indem die Erlangung der Glückseligkeit nicht von der Befolgung des Moralgesetzes abhängt (M. II, 956. U. 424). Da wir nun doch unsern subjectiven Endzweck (Glückseligkeit) nur unter der Bedingung des Strebens nach dem moralischen Endzweck (Sittlichkeit) möglich machen, d. i. nach dem höchsten Gut trachten sollen, so dringt uns dieses zugleich die Annehmung einer allvermögenden moralischen Weltursache auf, welche die Glückseligkeit der vernünftigen Weltwesen, unter der Bedingung, dass sie die moralischen Gesetze als Ursache der Herbeiführung des höchsten Guts (als Zwecks) auf das strengste beobachten, bewirkt; d. i. es nöthigt uns zu glauben: dass ein Gott sei (M. II, 957. U. 424). So führt die Moral unausbleiblich zur Religion (R. XIII. *).

13. Die objective Realität des Begriffs eines Endzwecks der Schöpfung kann aber für die theoretischen Forderungen der reinen Vernunft nicht hinreichend dargethan werden; es kann weder bewiesen werden, dass die Welt ihrer Existenz nach einen Endzweck habe, noch haben wir einen hinreichenden Grund, ein Urwesen zu denken, durch dessen Endzweck bei der Schöpfung wir uns die Möglichkeit einer solchen Welt begreiflich machen können. Denn der Endzweck ist bloss ein Begriff unsrer praktischen Vernunft, er kann aus keinen Datis der Erfahrung gezogen, noch zur Erkenntniss der Natur ge-

braucht werden; sondern er gehet blofs aus der Beziehung unsrer Handlungen auf Zwecke, und auf die Vollendung der Reihe der Mittel und Zwecke in einem ganz unbedingten Zweck, welcher kein andrer als die durch die Sittlichkeit bedingte Glückseligkeit ist, hervor, und es ist daher kein andrer Gebrauch, als ein moralischer zum Handeln, von diesem Begriff möglich (U. 431 f.).

Kant. Critik der Urtheilskr. II. Th §. 67. S. 299. — §. 82 S. 381 f. — §. 84. S. 396 ff. — §. 87. S. 423 f. — §. 88. S. 431 f.

Dess. Relig. innerh. der Grenz. Vorrede. S. X. * ff.

Baumgartens Metaphysik. §. 244.

Jakob. Philosophische Sittenlehre §. 276.

Dess. vermischte philos. Abhandl. Halle 1797. I. Ueber die Lehre von den Zwecken.

Schmid. Versuch einer Moralphilosophie. S. 26.

Enthusiasmus,

ἐνθουσιασμός, *enthusiasmus*, *enthousiasme*. Die Idee des Guten mit Affect (U. 121). Wenn das Gemüth sich von dem lebhaften Interesse oder Abscheu an einer Vorstellung durchdrungen und bewegt fühlt, so heifst diese Bewegung des Gemüths ein Affect. Wird nun der Affect durch die Idee des Guten aufgeregt, so heifst er Enthusiasmus.

2. Man giebt gemeiniglich vor, ohne Enthusiasmus könne nichts Grofses ausgerichtet werden. Davon liegt der Grund in der Reflexion des in diesem Zustande sich befindenden Gemüths, indem es sich über alle seinem Zwecke entgegenstrebende Hindernisse wegsetzt, und dieselben gegen seine eigene Kräfte für klein achtet. Daher sagt Shaftesbury (Schreiben über den Enthusiasmus, 2. Abschn.): den natürlichen Affect des Enthusiasmus (in Andern) durch Gewaltthätigkeit zu unterdrücken, oder sich Mühe zu geben, denselben festzusetzen, heifst mit Vernunft rasen. Jeder Affect ist aber blind, denn

er gehet vor der Ueberlegung her, und macht dieſe ſelbſt ſchwerer oder gar unmöglich (T. 50). Er iſt aber blind entweder in der Wahl des Zwecks, auf den er gerichtet iſt, oder wenn dieſer auch vernünftig iſt, in der Wahl und Anwendung der Mittel, ihn zu erreichen. Er macht nehmlich das Gemüth unvermögend, die Grundſätze, welche die Vernunft giebt, frei (ohne Einfluſs ſinnlicher Triebfedern) zu überlegen, und ſich darnach zu beſtimmen. Wenn das Gefühl ſpricht, dann iſt die Urtheilskraft nicht mehr ganz unabhängig. Nach dieſer Vorſtellung kann den Enthuſiasmus auf keinerlei Weiſe ein Wohlgefallen der Vernunft verdienen. Er unterdrückt leicht den Verſtand, und hängt ſich an falſche Vorſtellungen des Guten; folglich muſs ſich ein jeder vor dem Enthuſiasmus hüten, und darf ihn nie in ſich zur Fertigkeit werden laſſen. Aeſthetiſch iſt gleichwohl der Enthuſiasmus erhaben, weil er eine Anſpannung der Kräfte durch Ideen iſt, welche dem Gemüthe einen Schwung geben, der weit mächtiger und dauerhafter wirkt, als der Antrieb durch bloſse Sinnenvorſtellungen (M. II, 598). Es giebt Menſchen, die keine verworfene Unterthänigkeit erdulden. Sie athmen Freiheit in ihrem edlen Buſen, und finden alle Ketten abſcheulich, es mögen die Ketten des Höflings oder des Galeerenſklaven ſeyn. Artet dieſer Freiheitseifer zum Enthuſiasmus aus, dann iſt er ſehr zu fürchten, aber dennoch erhaben (S. II, 317).

3. Der Enthuſiasmus ſagt Kant auch (T. 52), iſt der lebhafte Antheil am Guten, wenn er bis zum Affect ſteigt, oder vielmehr darin ausartet. Dieſer Affect iſt dann die ſcheinbare Stärke eines Fieberkranken; daher hat man, um vor dieſem Enthuſiasmus zu warnen, ſelbſt für Tugendausübungen Mäſsigung empfohlen. Der Weiſe, ſagt Horatius (*Epiſt. lib. I. ep.* 6. *v.* 15 *ſq.*), verdient den Namen des Thoren, der Gerechte den Namen des Ungerechten, wenn er ſelbſt über die Grenzen hinaus der Tugend nachtrachtet *). Denn ſonſt iſt es ungereimt, zu wähnen,

*) *Inſani ſapiens nomen ferat, aequus iniqui,*
Ultra, quam ſatis eſt, virtutem ſi petat ipſam.

man könne auch wohl allzuweiſe, allzutugendhaft (*ultra quam ſatis eſt*) ſeyn. Die wahre Stärke der Tugend iſt das Gemüth in Ruhe, mit einer überlegten und feſten Entſchlieſsung, ihr Geſetz in Ausübung zu bringen. Das iſt der Zuſtand der Geſundheit im moraliſchen Leben; dagegen der Affect, ſelbſt wenn er durch die Vorſtellung des Guten aufgeregt wird, und dann Enthuſiasmus heiſst, eine augenblicklich glänzende Erſcheinung iſt, welche Mattigkeit hinterläſst.

4. Der Enthuſiasmus muſs jederzeit vom Fanatismus unterſchieden werden. Der Enthuſiasmus bedeutet den Zuſtand des Gemüths, da daſſelbe durch irgend einen Grundſatz über den geziemenden Grad erhitzt worden, es ſei nun durch die Maxime der Vaterlandsliebe, oder der Freundſchaft, oder der Freiheit, oder der Religion; ohne daſs hiebei die Einbildung einer übernatürlichen Gemeinſchaft mit überſinnlichen Weſen etwas zu ſchaffen hat. Der Fanatismus (die Schwärmerei) hingegen glaubt eine unmittelbare und auſserordentliche Gemeinſchaft mit einer höheren Natur zu fühlen. Sie unterſcheiden ſich alſo nicht dadurch von einander, daſs der Enthuſiasmus von Selbſtthätigkeit begleitet und der Fanatismus blind iſt, denn ſie ſind beide blind; ſondern dadurch, daſs der eine innerhalb der Schranken der Erfahrung bleibt, der letztere über dieſe Schranken hinaus ſchwärmt (S. II, 369. *).

5. Der Enthuſiasmus iſt endlich, nach den Originalideen (O. 152), der Affect, in den moraliſche und reelle Gefühle übergehen. Die moraliſchen Gefühle ſind aber ſolche, welche durch eine moraliſche Idee erregt werden. Dieſe Gefühle ſind reell, weil ſie einen reellen Gegenſtand haben. Allein dieſer Gegenſtand wird durch dieſe Gefühle nicht erkannt, vielmehr hindern ſie die Erkenntniſs des Gegenſtandes, und machen oft, daſs man glaubt, der Gegenſtand ſei immer noch das moraliſch Gute, wenn der Enthuſiasmus ſchon längſt die Grenzen des Rechts und der Pflicht

überſchritten hat, und z. B. für die Freihait wüthet, und dadurch eine ganze Nation in die ärgſte Sklaverei ſtürzt.

6. Derjenige, welcher in Anſehung der Ideen ein Phantaſt iſt, d. h. durch die Ideen in Affect geſetzt wird, heiſst ein Enthuſiaſt (*enthuſiaſta*) (Manuſcript über empir. Anthropologie).

7. Einen Enthuſiaſten nennen wir jeden, der mit einer gewiſſen Lebhaftigkeit für das Wahre, Gute, und Schöne eingenommen iſt. Man kann daher einen Enthuſiasmus für die Wahrheit, für Tugend und Religion und für die Schönheit haben, und ihn alſo in den ſpeculativen, moraliſchen und äſthetiſchen eintheilen (O. 82).

Kant. Critik der Urtheilskraſt I. Th. §. 29. Allgem. Anmerk. S. 121.

Deſſ. ſämmtliche kleine Schriften. II. B. S. 317 *) u. 369. oder Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen II. Abſchn. S. 33. IV. Abſchn. S. 99. *).

Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Tugendl. Einleit. XV. S. 50. — XVI. S. 52.

Originalideen über die empiriſche Anthropologie. §. 275. S. 82. — §. 494. S. 152.

Entſtehen,

oriri, *prendre origine*. Aus dem Nichtſeyn eines Zuſtandes in dieſen Zuſtand übergehen (C. 251). Nun heiſst ein Zuſtand die Art zu exiſtiren; und eine Art zu exiſtiren, die auf eine andere Art zu exiſtiren folgt, heiſst Veränderung. Folglich iſt das Entſtehen bloſs Veränderung, und nicht Urſprung aus Nichts, ſ. Analogie der Urſache und Wirkung, 13.

2. Aber widerſpricht das nicht einer andern Stelle der Critik (C. 230), wo es heiſst: „Entſtehen und Vergehen ſind nicht Veränderungen desjenigen, was

entſteht oder vergeht?“ Nein, denn das, was entſteht und vergeht, ſind Accidenzen, die zuſammen den Zuſtand deſſen ausmachen, an dem das Entſtehen und Vergehen vor ſich geht; dieſe verändern ſich nicht, ſondern wechſeln. Das Entſtehen und Vergehen ſind Veränderungen desjenigen, was immer bleibt, der Subſtanz, und ein Uebergang eines Zuſtandes derſelben aus dem Nichtſeyn dieſes Zuſtandes in das Daſeyn deſſelben, und wiederum aus dem Daſeyn deſſelben in ſein Nichtſeyn. Hingegen iſt das Entſtehen und Vergehen ein Wechſel desjenigen, was entſteht, mit dem, was vor ihm war, und dem, was auf daſſelbe folgt, ein Wechſel der Accidenzen an der Subſtanz.

3. Veränderung kann daher nur an Subſtanzen wahrgenommen werden. Will ich z. B. die Veränderungen in den Graden der Elektricität wahrnehmen, ſo muſs ich ſie an irgend etwas Bleibenden, an irgend einer Subſtanz, z. B. dem Elektrophor, wahrnehmen. Das Entſtehen und Vergehen der Subſtanz ſelbſt iſt keine mögliche Wahrnehmung Nehmet an, daſs etwas ſchlechthin anfange zu ſeyn (ohne etwas Bleibendes, woran es anfange zu ſeyn); ſo müſst ihr einen Zeitpunct haben, in dem es nicht war. Woran wollt ihr aber dieſen Zeitpunct heften, wenn ihr nicht ſagen könnt, es ereignete ſich zu der Zeit, als das und das exiſtirte, wenn ihr ſie alſo nicht an dasjenige heftet, was ſchon da iſt? Nun iſt aber die Subſtanz das, woran als immer bleibend die Zeit geheftet wird. Folglich würde die Entſtehung der Subſtanz die empiriſche Vorſtellung einer leeren Zeit vorausſetzen, d. h. die Wahrnehmung einer Zeit, die an nichts geheftet werden kann. Knüpft ihr das Entſtehen aber an Dinge, die vorher waren, ſo war das erſtere nur eine Beſtimmung der letztern, als des Beharrlichen. Man ſ. Anfangen (M. I, 271. C. 231).

4. Subſtanzen (in der Erſcheinung) ſind die Subſtrate aller Zeitbeſtimmungen, d. h. man kann ſchlechterdings keine Zeit durch das, was ſtets wechſelt, beſtimmen, ſondern durch das, woran der Wechſel vorgeht,

oder was verändert wird. Wenn ich die Zeit bestimmen will, so ist es nicht dadurch möglich, dass ich sage: zu der Zeit, als der Kaiser Tiberius auf den Kaiser Augustus folgte, sondern ich muss hinzusetzen: in der Regierung des Römischen Reichs, und muss also das Römische Reich als etwas Bleibendes betrachten, welches die Veränderung litt, dass die Regierung des Augustus vorging, und die Regierung des Tiberius entstand, und also dieser Wechsel des Zustandes des Römischen Reichs erfolgte. Das Römische Reich ist also hier die Substanz (in der Erscheinung), oder das Substrat (die Grundlage), die es möglich macht, dass die Zeit bestimmt werden kann, in welcher sich die Veränderungen desselben, oder der Wechsel seiner Zustände ereignete. Entständen und vergingen auch die Substanzen, so wäre die Einheit der Zeit in der Erfahrung nicht mehr möglich, sondern es verflössen dann zwei ganz von einander unabhängige und getrennte Zeiten neben einander. Es entstände dann nehmlich die ungereimte Vorstellung, dass das Daseyn in zweierlei Zeiten neben einander verflösse; in der einen, das Daseyn der Substanzen, in der andern, das Daseyn der Accidenzen oder der Zustände der Substanzen. Aber es giebt nur Eine Zeit, in welcher alle Zeiten nach einander, nicht neben einander verfliessen (M. I, 272. C. 231 f.). s. Anfangen.

5. Handlungen sind der erste Grund von allem Wechsel der Erscheinungen, der Grund derselben kann also nicht in dem liegen, was wechselt, sondern in dem, was beharret; das erste Subject der Causalität alles Entstehens und Vergehens kann nicht selbst im Felde der Erscheinungen entstehen und vergehen. Es muss also etwas Bleibendes und Beharrliches seyn, was den Grund der Handlungen enthält, und das ist die Substanz in der Erscheinung, die also zu aller Erfahrung nothwendig ist, und in derselben immer ist und bleibt (C. 251), s. Analogie der Ursache und Wirkung, 12.

6. Wir haben also gesehen, theils worin das blosse Entstehen, ohne Rücksicht auf das, was da entsteht, be-

stehet; theils was das ist, was allein entstehen, und was nicht entstehen kann. Die Entstehung ist der Uebergang aus dem Nichtseyn eines Zustandes in diesen Zustand. Das, was allein entstehen kann, ist das **Accidenz**, und was nie entstehen kann, ist die **Substanz**, deren Zustand allein entstehen kann, weil er der Inbegriff ihrer Accidenzen ist. Das Entstehen ist also blofs Veränderung der Substanz, das ist Uebergang eines Zustandes, welcher vergeht, in einen andern, welcher entsteht. Aber es ist nicht Ursprung aus Nichts, weil dann die Substanz selbst entstehen müsste. Die Entstehung der Substanz oder der Ursprung derselben aus Nichts, als Wirkung einer fremden Ursache, heisst **Schöpfung**, und kann nie ein Gegenstand der Erfahrung (eine Erscheinung) seyn (M. I, 295. C. 251), s. **Analogie der Ursache und Wirkung**, 13.

7. Wie etwas entstehen kann, davon haben wir *a priori* keinen Begriff. Hierzu wird die Kenntnifs wirklicher Kräfte erfordert. Aber die Bedingung, unter welcher ein anderer Zustand allein entstehen kann, mithin die Folge der Zustände auf einander, kann doch nach dem Gesetze der Ursach und Wirkung und den Bedingungen der Zeit *a priori* erwogen werden; d. i. die Form des Entstehens und Vergehens können wir *a priori* wissen, die Materie hingegen oder den Inhalt desselben, **welche Zustände** mit einander wechseln, können wir *a priori* nicht wissen. Die Form des Entstehens und Vergehens bestehet nehmlich darin, dafs es continuirlich und nicht durch einen Sprung geschieht (M. I, 296. C. 252), s. **Analogie der Ursache und Wirkung**, 14ff.

8. Man wird nun verstehen können, wie Kant unwiderleglich beweisen kann, dafs die Welt keinen Anfang habe, und in Ansehung der Zeit unendlich sei. Es wird aber dabei vorausgesetzt, dafs die Welt nicht Erscheinung, sondern ein Ding an sich sei. Der Beweis ist alsdann folgender. Man setze, sie habe einen Anfang, so würde daraus folgende Ungereimtheit folgen. Da nehmlich der Anfang ein Daseyn ist, vor welchem eine Zeit vorhergeht, in welcher das Ding nicht ist, so müsste eine

Zeit vor dem Anfang der Welt hergegangen ſeyn, in welcher folglich die Welt noch nicht war, d. i. eine leere Zeit. Nun haben wir aber (in 3) geſehen, daſs in einer leeren Zeit kein Ding entſtehen kann. Denn wie wollte man dieſe Zeit beſtimmen, und ſie von jeder andern leeren Zeit, in der die Welt noch nicht entſtand, unterſcheiden? Ob die Welt von ſich ſelbſt entſtanden ſei oder durch eine andre Urſache, hat hier keinen Einfluſs. Alſo kann zwar in der Welt manche Reihe der Dinge anfangen, die Welt ſelbſt aber kann keinen Anfang haben, und iſt alſo in Anſehung der vergangenen Zeit unendlich (M. I, 510. a. 511. C. 455). Dieſer Beweis verliert aber ſeine beweiſende Kraft, wenn die Welt ein Inbegriff von Erſcheinungen iſt. Denn alsdann betrifft die Frage nach der Entſtehung der Welt die Schöpfung, und dieſe iſt ja nicht die Schöpfung der Sinnenwelt oder der Erſcheinungen, ſondern der Dinge an ſich, eine Cauſalität des Ueberſinnlichen, wovon wir gar nichts verſtehen, welche wir alſo theoretiſch weder behaupten noch verwerfen können, welche wir aber in praktiſcher Rückſicht zu glauben genöthigt werden, ſ. Endzweck. Uebrigens iſt der Begriff der Welt eine bloſse Idee, unter der wir uns den vollſtändigen Inbegriff aller ſinnlichen Gegenſtände denken. Allein dieſen Inbegriff finden wir in der Erfahrung nie vollſtändig, weil eine Idee keinen Erfahrungsgegenſtand hat, ſondern nur dient, den Verſtand zu nöthigen, bei ſeinen Nachforſchungen immer weiter zu gehen, und die Erfahrungserkenntniſs ſyſtematiſch zu machen. Die Welt hat, als Sinnenwelt, weder einen Anfang, noch keinen Anfang, denn nur in derſelben entſtehen und vergehen die Zuſtände der Subſtanzen, ſie ſelbſt aber iſt kein Ding, auf das ſich die Begriffe von Anfang und Ende anwenden lieſsen, weder um ſie von der Welt zu behaupten noch zu leugnen, ſondern iſt in der Erſcheinung immer ſo weit vorhanden, als unſere Erfahrung reicht, ſ. Antinomie, 3, I. A. a. und 4. A. a.

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. I Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 230 f. — S. 251 f. — II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. II. Abſchn. S. 455.

Epikur,

Επικουρος, *Epicurus*, *Epicure*, wurde im dritten Jahre der 109 Olympiade, oder 342 vor Chrifti Geburt, zu Gargettium in Attica gebohren. Sein Vater war ein Schulmeifter, er hiefs Neokles, und feine Mutter Chäreftrata, feine Familie die Philaiden *). Er folgte in feiner Philofophie meift dem Demokrit. Das Lefen der Schriften diefes Philofophen bewog ihn, fich der Philofophie zu widmen. Er lehrte fie nachher eine Zeitlang zu Lampfakus, dann zu Athen in einem Garten, und hatte folchen Beifall, dafs er nicht nur aus ganz Griechenland und Afien, fondern fogar aus Aegypten Zuhörer bekam. Von feinen Schriften find nur noch drei Briefe durch den Diogenes Laertius auf uns gekommen, die aber das ganze philofophifche Syftem des Epikur in der Kürze enthalten, und über die Gaffendi einen weitläuftigen Commentar gefchrieben hat, unter dem Titel: *P. Gaffendi animadverfiones in decimum librum Diogenis Laertii. Ed.* 3. *Lugduni* 1675. *Fol.* Epikur ftiftete eine neue Schule, d. i. lehrte ein ganz neues philofophifches Syftem, das nach feinem Namen genannt wurde. Er ftarb im 2ten Jahre der 127 Olympiade, 271 Jahr vor Chrifti Geburt, im 72. Jahre feines Alters.

2. Im philofophifchen Syftem des Epikur find für uns infonderheit zwei Behauptungen merkwürdig, von welchen die eine das Fundament feiner fpeculativen, die andere feiner praktifchen Philofophie ift; nehmlich feine Behauptungen von dem Urfprung aller unfrer Erkenntniffe, und fein oberfter Grundfatz der Moral. In Anfehung des Gegenftandes aller unferer Vernunfterkenntniffe nehmlich war Epikur blofs Senfualphilofoph. Er kann der vornehmfte Philofoph der Sinnlichkeit genannt werden. Diefe Philofophen behaupteten, in den Gegenftänden der Sinne fei allein Wirklichkeit, alles übrige fei Einbildung (C. 881).

*) *Laert. lib. X.*

3. Die Senſualphiloſophen (Philoſophen der Sinnlichkeit) ſtritten aber den Intellectualphiloſophen (Philoſophen des Intellectuellen, von denen Plato der vornehmſte genannt werden kann) nicht eben alle Realität der Verſtandesbegriffe ab, nur war ſie bei ihnen bloſs logiſch, d. i. ſie meinten, man könne ohne die Verſtandesbegriffe überhaupt nicht denken, und es müſſe alſo nicht nur alles ohne Unterſchied nach den Regeln derſelben gedacht werden, ſondern es ſei auch alles an ſich ſo beſchaffen, wie es durch ſie gedacht werde. Sie räumten alſo intellectuelle Begriffe ein, nahmen aber keine andere als ſenſibele Gegenſtände an. Die Empfindung (αἴσθησις), ſagt Epikur, ſtellt die Dinge dar, wie ſie ſind. Die Vernunft iſt ſelbſt aus ſinnlichen Empfindungen entſprungen. Sie hängt gänzlich von den Sinnen ab, und würde, wenn die Empfindungen falſch wären, mit ihnen in ein Gewebe von lauter Irrthümern übergehen. Alle Verſtandesbegriffe (ἐννοιαι πασαι) werden von den Sinnen erzeugt, entweder dadurch, daſs ſie unmittelbar in die Sinne fallen, oder nach der Analogie, oder nach der Aehnlichkeit, oder durch Zuſammenſetzung, mit Hülfe des Vernunſtſchluſſes. Selbſt die Phantaſien der Wahnſinnigen, und die Träume der Schlafenden, ſind wirklich; dies folgt daraus, daſs ſie den Sinn afficiren; was aber nicht wirklich iſt, kann auch den Sinn nicht afficiren (C. 882).

4. Wir ſehen hieraus, daſs Epikur keine andern als ſinnliche Gegenſtände annahm, und alle Vernunfterkenntniſſe aus der Erfahrung ableitete, d. i. behauptete, ſie hätten keine andere Quelle, als die Sinne. Er gehört alſo mit Ariſtoteles zu den Empiriſten. Er verfuhr aber nach ſeinem Senſualſyſtem ganz conſequent, denn er ging mit ſeinen Schlüſſen niemals über die Grenze der Erfahrung hinaus. Er behauptete daher ganz conſequent: es giebt keine Endurſachen, die Welt iſt ein Werk des Zufalls und hat einen Anfang, die Seele iſt materiell und ſterblich, aus Nichts wird nichts. Auch in ſeiner Lehre von Gott bleibt Epikur ſeinem Syſtem getreu, denn er behauptet zwar, das Daſeyn göttlicher Naturen erhelle aus den überall von ihnen

sich vorfindenden Begriffen, welche die Natur selbst allen Menschen eingepflanzt habe, so dass alle Völker einen Begriff von Gott hätten. Aber Gott sei ein unsterbliches und glückseliges Thier. Denn hätte Gott keinen Cörper, so müsste er ja ohne Empfindung, ohne Klugheit und ohne Vergnügen seyn, welches doch wesentliche Merkmale des Begriffs der Gottheit wären (C. 882). Uebrigens war Epikur in Ansehung der Methode ein Dogmatiker.

5. Epikur schränkt also, seinem Sensualsystem ganz gemäss, allen und jeden Gebrauch der Verstandesbegriffe, selbst den in praktischer Absicht, bloss auf Gegenstände und Bestimmungsgründe der Sinne ein. Lucretius, der des Epikur System wörtlich darstellt, sagt (*de rer. nat. lib. I.* 431 *sq.*):

> Ausser Cörper und Leerem, ist weiter kein Drittes gedenkbar,
> Was zum einen nicht, noch zum andern gehörte;
> Denn es sei etwas so gross, so klein von Umfang als möglich,
> So ists Etwas doch, und lässt sich irgend berühren,
> Sei's auch noch so unmerklich, so mehrts die Summe der Cörper.
> Ists hingegen unfühlbar, und hinderts nirgends den freien
> Durchgang anderer Cörper; so ists das nehmliche Leere,
> Oder der nehmliche Raum, den ich dir oben erklärte. *) (P. 254).

6. Das Fundament der praktischen Philosophie des Epikur ist: Vergnügen (ἡδονὴ) ist der Grund eines glück-

*) *Praeterea nihil est, quod possis dicere ab omni*
Corpore seiunctum, secretumque esse ab Inani:
Quod quasi tertia sit rerum natura reperta.
Nam quodcunque erit, esse aliquid debebit id, ipsum
Augmine vel grandi, vel paruo denique dum sit;
Cui si tactus erit quamvis levis, exiguusque,
Corporum augebit numerum, summamque sequetur;
Sin intactile erit, nulla de parte quod ullam
Rem prohibere queat per se transire meantem;
Scilicet hoc id erit Vacuum, quod Inane vocamus.

lichen Lebens und der Zweck unferer Handlungen; die Hauptbeftandtheile des Vergnügens find aber Schmerzlofigkeit des Cörpers und Ruhe des Gemüths. Das Mittel, diefe Dinge zu erhalten, und alfo das gröfste Gut, ift daher Klugheit (φρονησις), aus der alle übrige Tugenden entfpringen. Tugend aber und Vergnügen find eins und unzertrennlich. Man trachtet alfo nach der Tugend nicht um ihrer felbft, fondern um des Vergnügens willen (δια δε την ἡδονην και τας ἀρετας αἱρεισθαι, οὐ δι αὐτας) (P. 43 f.).

7. Die Epikuräer, oder Anhänger des Epikur, hatten alfo ein ganz falfches Princip der Sitten zum oberften angenommen, nehmlich das der Glückfeligkeit, fie fagten: fich feiner auf Glückfeligkeit führenden Maxime bewufst feyn, das ift Tugend (P. 200); und folglich hielten fie Handlungsregeln (Maximen), die fich auf eines Jeden fubjective Neigungen gründeten, für praktifche Gefetze, welche doch Grundfätze find, die ganz allgemein für alle vernünftige Wefen gelten müffen, weil fonft jedes derfelben eine eigene Moral haben würde. Aber darin verfuhren fie confequent genug, dafs fie ihr höchftes Gut, die Glückfeligkeit, eben fo, nehmlich der Niedrigkeit ihres Grundfatzes proportionirlich abwürdigten. Sie erwarteten nehmlich keine gröfsere Glückfeligkeit, als die fich durch menfchliche Klugheit (wozu auch Enthaltfamkeit und Mäfsigung der Neigungen gehört) erwerben läfst, die, wie man weifs, kümmerlich genug, und nach den Umftänden fehr verfchieden, ausfallen mufs; die Ausnahmen, welche ihre Maximen nothwendig einräumen mufsten, und die fie zu Gefetzen untauglich machen, nicht einmal gerechnet (P. 228).

8. Die Idee der Epikuräer, oder derjenige Vernunftbegriff, der das Urbild der praktifchen Vollkommenheit nach der Theorie des Epikur war, ift die Klugheit, d. i. die Gefchicklichkeit, die rechten Mittel zu wählen, das eigene möglichft gröfste Wohlfeyn zu erreichen (G. 42). In Anfehung des Weges, zur Klugheit zu gelangen, fanden fie, dafs nur der Weg der Wiffenfchaft dazu führe, und glaubten, der Menfch müffe

ſich daher in jedem Lebensalter mit der Philoſophie beſchäftigen; doch war ihrer Meinung nach der bloſse Gebrauch der natürlichen Kräfte dazu hinreichend, die Klugheit zu erlangen (P. 230. *).

Epikureismus,

Epicureismus, *Epicureisme*. Dasjenige Syſtem der ſpekulativen Philoſophie bei den Alten, welches den reinen Empirismus (daſs alle unſere Erkenntniſs aus der Erfahrung, als ihrer einzigen Quelle entſprungen ſei) behauptete, und von demjenigen, der es zuerſt vollſtändig ausgebildet und vorgetragen hat, dem Epikur, den Namen führt.

2. Es enthält diejenigen Sätze, welche Kant unter dem Titel der Antitheſis, in der Lehre von den Antinomien der reinen Vernunft aufführt. Dieſe Sätze ſind, nach der Ordnung, in welcher ſie Kant aufſtellt, als dogmatiſche Behauptungen vorgetragen, folgende:

a. Die Welt hat keinen Anfang in der Zeit,[1]) und dem Raume nach keine Grenzen [2]) (M. I. 510).

b. Kein Zuſammengeſetztes in der Welt beſteht aus einfachen Theilen [3]) (M. I, 522).

c. Es giebt keine Freiheit, ſondern alles in der Welt geſchieht lediglich nach Naturgeſetzen [4]) (M. I, 533),

d. Es giebt kein ſchlechthin nothwendiges Weſen nicht in der Welt, nicht auſser der Welt, als ihre Urſache [5]) (M. I, 542).

---

[1]) Το Παν ἀει τοιουτον ἠν, οἱος νυν ἐςι, και ἀει τοιουτον ἐςαι.

[2]) Το Παν ἀπειρον ἐςι — τῳ μεγεθει του κενου.

[3]) Τας των σωματων ἀρχας ἀναγκαιον ειναι ἀτομους.

[4]) μηδεν ἐιναι των ἐν τῳ βιῳ ἑκουσιον, παντα ἀκουσια γινεσθαι πασι. Worte des Epikur nach dem Epiphanius.

[5]) μητε διαταττοντος τινος, μητε διαταξαντος. Dieſes und 1—3 ſind die eigenen Worte des Epikur aus ſeinen Briefen beim Diogenes Laertius.

3. Kant meint (C. 499. *.): es sei noch zweifelhaft, ob Epikur vorstehende Grundsätze (κυρίαι δόξαι) als objective Behauptungen jemals vorgetragen habe, d. i. ob es auch seine Meinung gewesen sei, dass es sich mit den Gegenständen der Erkenntniss wirklich so verhalte, so dass es eine, von der subjectiven Vorstellungsart jedes erkennenden Wesens, ganz unabhängige Wahrheit sei. Vielleicht sollten es bloss Maximen des speculativen Gebrauchs der Vernunft seyn, oder gewisse Regulative der Vernunft, nach welchen der Verstand bei seinen Untersuchungen verfahren müsse; dann hätte Epikur dadurch einen ächteren philosophischen Geist gezeigt, als irgend einer der Weltweisen des Alterthums. Er meinte vielleicht z. B., wenn man die Naturdinge erklären wolle, so müsse man so verfahren, als ob die Welt (das Feld der Untersuchung) weder Anfang noch Ende habe, s. Idee. Wäre das aber nicht der Fall, so hat Epikur mehr gesagt, als er wusste. Sein System schadet dann offenbar dem vernünftigen Handeln oder dem Praktischen. Er macht dann durch seine sinnlichen Erklärungen der Naturerscheinungen alle Moralität unmöglich. Wirklich schlug er auch, nach seiner Kanonik (einer Art Logik), alles als leere Vernünftelei aus, was seine objective Realität nicht durch augenscheinliche in der Erfahrung aufzustellende Beispiele beglaubigen kann; wenn es gleich noch so sehr mit dem Interesse des praktischen reinen Gebrauchs verwebt ist (P. 217. M. I, 571. C. 500).

Epigenesis,

generische Präformation, *Epigenesis*, *Epigenese*. Das System der Zeugungen organischer Wesen, als Producte ihres Gleichen (U. 376). In Ansehung dieser Epigenesis hat Niemand mehr geleistet, als Blumenbach, s. Bildungstrieb (U. 378). Epigenesis der reinen Vernunft ist das Systen der Erzeugung der Erfahrung aus den reinen Verstandesbegriffen; dass nehmlich diese Begriffe die Erfahrung möglich machen, oder die Gründe aller Erfahrung überhaupt enthalten (M. I, 179. C. 166 f.).

Epifyllogismus,

f. Profyllogismus.

Erdbeben,

Erderfchütterung, *terrae motus*, ***tremblement de terre.*** Diefen Namen führt die Erfchütterung eines Theils der Erdfläche, welche eine längere oder kürzere Zeit hindurch anhält, und oft von den gewaltfamften und fchrecklichften Folgen begleitet ift. Kant hat eine Gefchichte und Naturbefchreibung der merkwürdigften Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755ften Jahres einen grofsen Theil der Erde erfchüttert hat, geliefert (S. II). Er ift in derfelben mit der Erzählung und Unterfuchung diefer Erfcheinung befchäftigt, und fucht die Urfachen derfelben auf. Die Gefchichte hat kein Exempel von einer fo weit ausgebreiteten und in dem Verlauf von wenigen Minuten zugleich gefpürten Rüttlung aller Gewäffer und eines grofsen Theils der Erde; denn von Abo in Finnland an, bis in den Archipelagus von Weftindien, find wenig oder gar keine Küften davon frei geblieben; fie wurde an allen Küften des mittelländifchen Meeres gefpürt, die Gewäffer, die auf dem feften Lande von aller Gemeinfchaft mit dem Meere abgefchnitten zu feyn fchienen, die Brunnquellen, die Seen wurden in der Schweitz, in Deutfchland, Norwegen, Schweden, Böhmen, Frankreich, Spanien, Irland, Italien, Fetz in Afrika, in aufserordentliche Regung gefetzt. Alles diefes gefchahe zu gleicher Zeit, den 1. November 1755. als es zu Liffabon 9 Uhr 50 Minuten Vormittags war. Die wirkende Urfache war wahrfcheinlich eine Bebung des Meergrundes, die durch eine Feuerader verurfacht wurde, welche unter dem Boden der Seen fortlief, aber fich zugleich unter die Länder erftreckte, die mit diefen Meeren in genauer Verbindung ftehen, und oft die Gemeinfchaft derfelben unterbrechen. Durch die unmittelbare Bebung des Seegrundes wurden nun die Gewäffer im Meere in eine heftige und plötzli-

che Rüttlung versetzt. Dazu gehörte aber eine Kraft, die grösser war, als die Last, mit der die Säule des Meerwassers, die wir nur 6000 Fuss tief annehmen wollen (das Mittelländische Meer ist 8000 Fuss tief), auf den Grund der See drückt. Diese Last übertrifft die Gewalt noch weit, womit das Feuer hinter einer Kugel her ist, die aus der Höhlung einer Karthaune in der Zeit eines Pulsschlags 100 Klafter weiter fortgeschleudert wird. Es ist also nicht zu verwundern, wenn der Druck des Wassers, als der mittelbaren Ursache des Erdbebens, in einigen Minuten in Finnland und zugleich in Westindien gespürt wurde. Die Erdbeben haben auch Einfluss in den Luftkreis, sie verändern die Witterung und den Fluss der magnetischen Materie. Das letztere läfst sich nicht erklären, weil wir mit dieser Materie noch zu wenig bekannt sind, aber das erstere rührt von den erhitzten Dämpfen her, die durch die unterirdischen Gährungen, als die unmittelbare Ursache der Erdbeben, ausgestossen werden. Diese unterirdischen Gährungen und Erhitzungen brennbarer Materien, welche die unmittelbare Ursache der Erdbeben sind, haben grossen Nutzen; z. B. die warmen Bäder bekommen dadurch ihre mineralische Eigenschaft und Hitze, die Erzstufen in den Gebirgen sind eine langsame Wirkung derselben, sie stossen flüchtige Salze aus, und treiben schwefelichte Ausdämpfungen durch das Gewölbe der Erde hindurch, die für das Pflanzenreich unentbehrlich sind, und verursachen, dass die thierischen Ausdünstungen nicht mit der Zeit schädlich werden, sie theilen dem Erdboden die ihm unentbehrliche innere Wärme mit. Uebrigens ist es merkwürdig und bis jetzo noch unerklärbar, dass die westlichen (und südlichen) Küsten des Oceans jederzeit weit mehr Anfälle von Erdbeben haben, als die östlichen; daher müssen die westlichen und südlichen Küsten steiler abschüssig seyn als die östlichen und nördlichen, und so findet es sich auch in fast allen Ländern. Man verstösst gar sehr wider die Menschenliebe, welche der Anblick so vieler durch ein Erdbeben leidender Menschen in uns rege machen sollte, wenn man sie für Strafgerichte ansieht; aber erinnern sollten sie den Menschen, dass die Güter der Erde seinem Triebe nach Glückseligkeit keine

Genugthuung verschaffen können, und dass er auf seine Besserung bedacht seyn sollte.

Erfahrung,

empirische Erkenntniss (C. 147. 218. 234. 277. N. XIII), *experientia*, *experience*. Ein Erkenntniss, das durch Wahrnehmungen ein Object bestimmt (C. 218). Ich sehe z. B. eine Lichtflamme brennen, so habe ich eine Vorstellung, die mit einer, durch den Sinn des Gesichts bewirkten Empfindung begleitet ist, welche Empfindung ich nicht hätte, wenn kein Gegenstand meinen Sinn des Gesichts afficirte; eine solche Vorstellung, von Empfindung begleitet, heisst eben die Wahrnehmung oder unbestimmte empirische Anschauung (C. 422. P. 81). Nun erkenne ich diese brennende Lichtflamme dadurch, dass ich dieses Object noch durch das bestimme, was ich an demselben wahrnehme, z. B. ich sehe es leuchten, es sieht roth aus, es fackelt, es steht drei Fuss über der Erde u. s. w. Eine solche Erkenntniss, oder eine solche Beziehung dessen, was ich wahrnehme, auf einen Gegenstand, dass ich durch diese Wahrnehmung denselben bestimme, oder ihm Prädicate beilege, heisst Erfahrung.

2. Erfahrung ist die Erkenntniss der Gegenstände (Objecte), welche entsteht, wenn Gegenstände unsere Sinne rühren und Vorstellungen (Wahrnehmungen) bewirken, und die Vorstellungsthätigkeit, dadurch in Bewegung gebracht, diesen rohen Stoff sinnlicher Eindrücke verarbeitet (C. 1). Der Gegenstand, der dadurch erkannt wird, heisst der Gegenstand der Erfahrung (C. XXVI).

3. Die Verarbeitung des rohen Stoffes sinnlicher Eindrücke durch die Vorstellungsthätigkeit bestehet aber darin, dass sie die Empfindungen, welche alle nach einander und einzeln ins Bewusstseyn aufgenommen werden, mit einander verknüpft, wodurch sowohl zuerst die bildliche Darstellung des Objects selbst in der Anschauung,

d. i. die Erscheinung, dann auch die Bestimmung derselben durch Begriffe, oder das erkennende Denken derselben erst möglich wird. Die sinnlichen Eindrücke sind der Stoff zur Erfahrung. Dieser heisst roh, wenn er als noch unverknüpft gedacht wird. Diesen rohen Stoff können wir aber nicht wahrnehmen, weil die Vorstellungsthätigkeit sogleich bei der Entstehung der Eindrücke verknüpst. Daher kömmt es uns eben vor, als käme die Verknüpfung eben so in uns hinein, wie die Eindrücke selbst. Man kann also auch sagen, die Erfahrung ist Erkenntniss durch verknüpfte Wahrnehmungen (C. 161.), oder eine solche Synthesis (Verknüpfung,) continuirliche Zusammenfügung) der Wahrnehmungen (C. 218 Pr. 40.), wodurch ein Object erkannt wird. Darauf gehet auch der Ausdruck *in concreto*, welches nichts anders heisst, als in der Erfahrung (C. 875); dahingegen *in abstracto* bloss in der Verstandesvorstellung bedeutet.

4. Es kömmt, um uns eine deutliche Vorstellung von der Erfahrung zu machen, alles darauf an, dass wir sie von der Anschauung, Empfindung der Sinne und von der Wahrnehmung selbst hinlänglich unterscheiden. Wenn ich mir jetzt, vermittelst meiner Einbildungskraft, ein Dreieck vorstelle, so habe ich eine Anschauung. Diese Anschauung ist aber rein und folglich keine Erfahrung, denn es macht dabei nichts Eindruck auf meine Sinne, welches doch wesentlich zur Erfahrung gehört. Gesetzt aber, ich sähe ein hölzernes Dreieck, das etwa zu einem Reisszeuge gehört, so bekäme ich eine empirische Anschauung eines hölzernen Dreiecks, die sich von der vorhergehenden dadurch unterscheidet, dass ich hier ein wirkliches Object, einen wirklichen Gegenstand vor mir habe, der meinen Sinn des Gesichts afficirt, und macht, dass ich nicht bloss, wie vorher, die Form eines Dreiecks anschaue, sondern einen hölzernen Gegenstand, der diese Form hat; ich habe also eine empirische Anschauung. Wir wollen nun annehmen, diese Anschauung wäre noch ganz unbestimmt, wir hätten noch gar

nicht darüber gedacht, wir wüſsten bloſs, daſs wir ſie hätten, aber noch nicht, was wir anſchaueten, wir hätten noch nichts davon ausgeſagt, nichts davon prädicirt, nicht darüber geurtheilt, nicht einmal gefragt, was iſt das? ſo wäre die empiriſche Anſchauung, in ſo fern, eine bloſse Wahrnehmung. Nun aber fange ich an, durch gewiſſe einfache Gedanken zu beſtimmen (zu urtheilen), was ich wahrnehme. Ich ſehe einen Gegenſtand, er iſt ſo und ſo groſs, iſt von Holz, liegt auf dem Tiſch, neben dem Buche u. ſ. w. Dadurch verknüpfe ich nun alle dieſe Wahrnehmungen in Einem Gegenſtande, und zwar ſo, daſs durch die Begriffe der Gröſse, der Beſchaffenheit, des Verhältniſſes (zum Tiſche, Buch u. ſ. f.) eine gewiſſe Nothwendigkeit in meine Urtheile hinein kömmt; und dieſe Erkenntniſs heiſst Erfahrung. *) Es kömmt uns freilich ſo vor, als ſei alles dieſes in der Wahrnehmung enthalten, und ſagten wir bloſs aus, was in der Wahrnehmung zu finden iſt; allein dieſes iſt nicht der Fall. Die Begriffe der Gröſse, der Beſchaffenheit, der Verhältniſſe u. ſ. w. ſind ſolche Vorſtellungen, ohne die wir gar keine Erkenntniſs der Gegenſtände erlangen könnten, die Gegenſtände müſſen daher alle, ohne Ausnahme, nothwendig eine Gröſse, Beſchaffenheit, ein Verhältniſs u. ſ. w. haben. Was aber in unſrer Erkenntniſs allgemein und nothwendig iſt, das kann nicht in der Erfahrung liegen, weil wir ſonſt dieſes nicht zu erfahren brauchten, und alle Erfahrung ſehr überflüſsig und ganz unnütz wäre. Auch läſst ſich die Nothwendigkeit und Allgemeinheit nie erfahren. Wenn wir alſo wirklich finden,

*) Kant ſagt (S. III, 5) auch: die Erfahrung iſt die reflectirte Erkenntniſs, welche aus der Vergleichung mehrerer Apparenzen (Anſchauungen) vermittelſt des Verſtandes entſteht. Hier iſt aber die Rede nicht vom Urſprung der Erfahrung überhaupt, zu der auch der Urſprung der Apparenzen ſelbſt gehört; ſondern von dem Urſprung der Erfahrungserkenntniſs aus ſchon vorhandenen Erfahrungsgegenſtänden, nach dem logiſchen Verſtandesgebrauche, wie es in den folgenden Worten ſelbſt heiſst (ſ. 11.).

dafs ein Gegenftand eine Gröfse, Befchaffenheit u. f. f. hat, fo finden wir etwas, was wir vorher wufsten, und find uns dabei bewufst, dafs diefes nothwendig fei, aber finden diefe Nothwendigkeit nicht in der Erfahrung, weil fich die Unmöglichkeit des Gegentheils (die Nothwendigkeit) von etwas nicht erfahren läfst. Der rohe Stoff finnlicher Eindrücke bequemt fich alfo fogleich, als wir ihn erhalten, nach diefer fubjectiven Befchaffenheit unfrer Vorftellungsthätigkeit, und wird fähig, von derfelben durch die Vorftellungen der Gröfse, Befchaffenheit, des Verhältniffes u. f. w. verknüpft zu werden, und fo eine Erfahrung zu geben. In diefer Erfahrung finde ich alfo, durch Wahrnehmung, wie grofs der Gegenftand fei, wie er befchaffen fei, in welchen Verhältniffen er ftehe; dafs er aber eine Gröfse, Befchaffenheit und ein Verhältnifs habe, brauche ich nicht wahrzunehmen, denn das weifs ich vor der Erfahrung, weil eben dadurch die Erfahrung möglich wird. Das Wefentliche der Erfahrung ift alfo diefe Einheit (Gröfse, Befchaffenheit u. f. w.), durch welche das Mannichfaltige des rohen Stoffs finnlicher Eindrücke verknüpft und dadurch als ein Object vorgeftellt wird.

5. Wir haben gefehen, Erfahrung befteht aus Anfchauungen und Empfindungen, die der Sinnlichkeit angehören, und aus Urtheilen, die lediglich ein Gefchäft des Verftandes find. Die Sache der Sinne ift anzufchauen, die des Verftandes zu denken. Denken aber ift Vorftellungen in einem Bewufstfeyn vereinigen. Die Vereinigung in einem Bewufstfeyn ift das Urtheil. Alfo ift denken fo viel als urtheilen, oder Vorftellungen auf Urtheile überhaupt beziehen. Daher find Urtheile entweder blofs fubjectiv, wenn Vorftellungen auf ein Bewufstfeyn in einem Subject allein bezogen und in ihm vereinigt werden, oder fie find objectiv, wenn fie in einem Bewufstfeyn überhaupt, d. i. darin nothwendig vereinigt werden. Zu diefer Vereinigung dienen nun die logifchen Momente aller Urtheile (dafs fie z. B. allgemeine, befondere, einzelne, beziehende, verneinende, kate-

gorische, assertorische u. s. w. sind), denn diese sind so viel mögliche Arten Vorstellungen in einem Bewufstseyn zu vereinigen. Dienen aber diese Momente als Begriffe (z. B. der Allheit, Vielheit, Einheit, Realität, Negation, Substanz, Accidenz, Wirklichkeit u. s. w.), so sind sie Begriffe von der nothwendigen Vereinigung derselben in einem Bewufstseyn, mithin Principien objectiv gültiger Urtheile. Diese Vereinigung ist entweder analytisch, durch die Identität (zwischen Prädicat und dem ganzen Subject, oder einem Theil desselben), oder synthetisch, durch die Zusammensetzung oder Hinzukunft ganz verschiedener Vorstellungen zu einander. Erfahrung besteht also in der synthetischen Verknüpfung der Wahrnehmungen und Erscheinungen, oder schon vorhandener Erfahrungsgegenstände in einem Bewufstseyn, so fern diese Verknüpfung durch obige Begriffe nothwendig ist (Pr. 86—89). f. *A priori* 21. b.

6. Anschauung, Empfindung der Sinne und Erfahrung unterscheiden sich demnach wesentlich durch die verschiedenen synthetischen Einheiten, durch welche das Mannichfaltige ihres Stoffs verknüpft wird.

Der Begriff der Gröfse, (welcher entweder Vielheit, Allheit oder Einheit ist), ist die wesentliche synthetische Einheit (d. i. solche, die die Verknüpfung zu Einem Object möglich macht), welche den rohen Stoff zur Anschauung (zu der Form) verknüpft. Es ist uns eine Anschauung völlig undenkbar, wenn wir den Begriff der Gröfse (Quantität) aus derselben weglassen. Denn soll die Anschauung in den äufsern Sinnen z. B. des Gesichts, Gehörs u. s. w. seyn, so mufs sie einen gewissen Raum erfüllen, eine gewisse Zeit dauern; soll sie in dem innern Sinn seyn, z. B. ein Gedanke, Bild der Phantasie u. s. w., so mufs sie doch zu irgend einer Zeit seyn, und eine Zeitlang dauern. Dadurch wird allein die Vorstellung möglich, dafs ich Etwas anschaue, indem ich eine Ausdehnung, es sey nun im Raum oder

in der Zeit (Cörper oder Gedanke) vor mir habe. Eben so undenkbar ist uns aber eine mit Empfindung verknüpfte Vorstellung ohne den Gedanken, dass ich irgend Etwas empfinde, und dieser Gedanke ist der der Beschaffenheit (Qualität) (welche entweder Realität, Negation oder Limitation ist). Dieser Begriff ist die wesentliche synthetische Einheit, welche den rohen Stoff der sinnlichen Eindrücke (die Materie des Objects) verknüpft, welches dadurch möglich ist, dass der Eindruck als eine intensive Gröfse, d. i. eine solche, die einen gewissen Grad hat, vorgestellt werden muss. Soll ich eine Wahrnehmung haben, z. B. eines Lichts, so muss dasselbe sehr helle, oder sehr dunkel, oder ins Mittel seyn, also seine Beschaffenheit einen Grad haben; nehme ich ein hölzernes Dreieck wahr, so muss das Holz, woraus es bestehet, nothwendig einen bestimmten Grad der Dichtigkeit, Härte, Politur u. s. w. haben. Da nun die Erfahrung Anschauung und Wahrnehmung voraussetzt, so sind, in so fern, jene Einheiten auch wesentliche Einheiten zur Verknüpfung des Mannichfaltigen der Erfahrung (Pr. 91. 92.). Allein die Erfahrung, als solche, hat noch ihre eigenen wesentlichen synthetischen Einheiten, die eben die Wahrnehmung zur Erfahrung erheben, so wie die Beschaffenheit der Empfindung die Anschauung zur Wahrnehmung erhebt. Und diese synthetischen Einheiten der Verknüpfung der Wahrnehmungen zur Erfahrung sind alle unter dem Titel des Verhältnisses enthalten, und sind die einfachen Vorstellungen der Substanz und des Accidenz, der Ursache und Wirkung, und der Wechselwirkung. Soll ich nehmlich nicht bloss das hölzerne Dreieck anschauen, wozu genug wäre, dass es eine Gröfse hätte, und als solche gedacht würde; soll ich es nicht bloss wahrnehmen, wozu genug wäre, dass es eine Beschaffenheit hätte, und z. B. von Holz von einer bestimmten Dichte ist, und als solche gedacht würde; soll ich eine Erfahrung dadurch erhalten, so muss ich das Dreieck als eine Substanz erkennen, deren Beschaffenheiten ihre Accidenzen sind; so muss ich es als eine Wirkung erkennen, die durch die künst-

liche Arbeit des Tischlers, als ihrer Ursache entstanden ist u. s. w. Diess ist nun das Wesentliche einer nach allgemeinen Gesetzen zusammenhängenden Erkenntniss der Objecte der Sinne, die eben Erfahrung (C. 218. G. 114) heisst. Denn Objecte der Sinne sind eben solche, die ich durch Wahrnehmungen bestimmen kann. Folglich kann man auch sagen, Erfahrung ist Erkenntniss der Objecte, deren Erscheinungen uns gegeben sind (N. XIX), oder durch Wahrnehmung (C. 219.). Die Wahrnehmungen kommen aber in der Erfahrung zufällig zu einander, soll sie nun Sicherheit haben, und von dem bloss Subjectiven in der Wahrnehmung unterschieden werden, so muss sie allgemeingültig werden, welches eben das ist, was sie von der blossen Wahrnehmung unterscheidet. Und das geschieht nun durch die Verknüpfung der Wahrnehmungen durch jene Begriffe der Substanz, Ursache u. s. w., welche Nothwendigkeit in diese Verknüpfung bringen (C. 219).

7. So lange also die Wahrnehmungen nur in ihrer Folge auf einander gedacht werden, sind sie zufällig, und nicht nur ihr Gegentheil ist denkbar, sondern auch eine andere Folge derselben, z. B. dass auf die Beleuchtung des Steins durch die Sonne Wärme folgt. Sobald aber die Wahrnehmungen z. B. durch den Begriff der Ursache und Wirkung mit einander verknüpft sind, ist nicht nur das Gegentheil des Gegenstandes der Wahrnehmungen unmöglich, sondern auch die Folge der Gegenstände auf einander nothwendig und bestimmt. Denn die Ursache muss ihre Wirkung haben, und die Wirkung kann nicht vor der Ursache kommen. Z. B. dass die Erwärmung des Steins aus der Beleuchtung desselben durch die Sonne nothwendig erfolgt (Pr. 89*). Und diese Nothwendigkeit macht die Vorstellungen objectiv, oder giebt ihnen die Beschaffenheit, dass ich nun sicher bin, dass ich eine Erfahrungserkenntniss habe, und nicht bloss ein Spiel meiner Gedanken, dass ich wirklich Objecte erkenne, wie sie in der Sinnenwelt sind, nicht wie ich mir etwa in der Imagina-

tion vorstelle, dass sie in der Sinnenwelt seyn könnten. Diese nothwendige Verknüpfung erhalten also die sinnlichen Eindrücke durch meine Vorstellungsthätigkeit, welches freilich nur dadurch möglich ist, dass die Objecte selbst nichts anders als Erscheinungen sind, d. i. Vorstellungen, die nur durch meine Vorstellungsthätigkeit, doch vermittelst der sinnlichen Eindrücke, vorhanden sind. Die ganze sinnliche Welt ist also nichts anders als die sinnlichen Eindrücke, in so fern sie durch die Vorstellungsthätigkeit in einem nothwendigen und allgemeingültigen Zusammenhange (d. i. als Objecte der Erfahrung) vorgestellt und erkannt werden (C. 219.). Und die Erfahrung ist die synthetische Einheit der Wahrnehmungen (C. 226.), oder der Begriff, durch welchen die unbestimmten empirischen Anschauungen in einer nothwendigen Verknüpfung vorgestellt werden.

8. Zuletzt gehört zu der Erfahrung noch die Erkenntniss, wie die Erscheinungen mit dem zusammenhängen, ohne welches gar keine Erfahrung möglich ist, d. i. mit den Bedingungen der Erfahrung; wie sie mit diesen übereinstimmt und verknüpft ist. Es giebt aber, wie wir gesehen haben, drei nothwendige Bedingungen aller Erfahrung; diese sind nehmlich, dass sie Anschauung, Empfindung und eine Verknüpfung enthalte, die Nothwendigkeit hinein lege. Die Anschauung giebt ihr die Form, die Empfindung die Materie, die Verknüpfung durch den Verstandesbegriff die Nothwendigkeit. Nun kann ich also noch erkennen, ob ein Erfahrungsgegenstand auch mit der Anschauung zusammenhängt, so dass er kann angeschaut werden oder nicht, ob er mit den Bedingungen der Anschauung übereinstimmt, oder mit dem, was da macht, dass etwas angeschauet werden kann: das ist mit Raum und Zeit. Der Begriff aber, durch welchen wir diese Verknüpfung mit den Bedingungen der Anschauung denken, ist die Möglichkeit. Was folglich in Raum und Zeit kann angeschaut werden, das wird für möglich erkannt; das Gegentheil für unmöglich in der Er-

fahrung. Ich kann ferner noch erkennen, ob ein Erfahrungsgegenſtand auch mit der Empfindung zuſammenhängt, ſo daſs er kann empfunden werden oder nicht, ob er mit dieſer Bedingung der Wahrnehmung, mit dem Materialen der Sinne zuſammenſtimmt, oder mit dem, was da macht, daſs etwas empfunden werden kann, das iſt mit Eindrücken, die der Gegenſtand ſelbſt, oder ein anderer, mit dem er in einer nothwendigen Verknüpfung ſtehet, auf die Sinne macht. Der Begriff aber, durch welchen wir uns dieſe Verknüpfung mit der Empfindung denken, iſt die Wirklichkeit. Was folglich kann durch ſinnliche Eindrücke unmittelbar oder mittelbar empfunden werden, das wird für wirklich, das Gegentheil für nicht wirklich erkannt. Wir ſehen, das Mögliche, als ſolches, iſt bloſs eine Vorſtellung unſers Verſtandes, das Wirkliche aber eine Vorſtellung unſrer Sinne. Da nun zu einer Vorſtellung des Verſtandes auch gehört, daſs ſie die Form einer ſolchen annehme, ſo bekommen wir hier noch ein unentbehrliches Beſtandſtück des Möglichen, nehmlich, daſs es auch mit den Bedingungen der Erkenntniſs durch Begriffe zuſammenhängen oder damit übereinſtimmen muſs. Es muſs auch können als ein Ding gedacht werden, das eine Gröſse, Beſchaffenheit, Accidenzen, Urſache u. ſ. w. hat. Endlich kann ich noch erkennen, ob ein Erfahrungsgegenſtand mit einer Verknüpfung ſo zuſammenſtimmt, daſs er durch dieſelbe mit dem Wirklichen zuſammenhängt, und ohne ihn das Wirkliche weder angeſchauet, noch empfunden, noch gedacht, noch erkannt werden könnte. Das, wodurch aber das Anſchauen, Empfinden u. ſ. w. möglich iſt; ſind die allgemeinen Bedingungen der Erfahrung. Folglich muſs er durch dieſe beſtimmt ſeyn. Dieſe Beſtimmung wird nun durch die Begriffe der Nothwendigkeit und Zufälligkeit gedacht. Was, folglich durch ſeinen Zuſammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung beſtimmt iſt, das iſt nothwendig, im Gegentheil zufällig. Die Nothwendigkeit iſt alſo nichts anders, als die Vorſtellung von der Vereinigung der Möglichkeit mit der Wirklichkeit in einem einzigen Begriff. Denn wenn

das blofs Mögliche, fchon dadurch, dafs es möglich ift, für wirklich erkannt wird, fo heifst das nichts anders, als, es wird für **nothwendig** erkannt. Ein jeder Gegenftand der Erfahrung ift in der Zeit, und den Begriffen des Verftandes unterworfen, denn fonft wäre er nicht möglich. Daraus folgt alfo, dafs **nothwendig** ein anderes Ding als feine Urfache vor ihm vorhanden feyn mufs, welches nichts anders heifst, als, jenes Ding wird fchon dadurch für **wirklich** erkannt, ob es wohl nicht empfunden wird, dafs es mit den formalen Bedingungen der Erfahrung zufammenhängt, oder durch den Verftandesbegriff der Caufalität (Urfache und Wirkung) beftimmt wird, d. h. **möglich** ift, indem diefes Gefetz eine von den formalen Bedingungen der Erfahrung ift. Was Urfache einer vorhandenen Wirkung ift, deffen Wirklichkeit ift nothwendig, oder liegt fchon in der Möglichkeit der Erfahrung felbft, und darf nicht erft durch Empfindung, das Kriterium der (zufälligen) Wirklichkeit, fein Dafeyn bewähren (Pr. 93.), f. übrigens **Analogie der Erfahrung**.

9. Die Erfahrung enthält alfo zwei fehr ungleiche Elemente, nehmlich

A. eine **Materie** zur Erkenntnifs, aus den **Sinnen**. Das ift die **Empfindung**, welche durch die finnlichen Eindrücke gewirkt wird, die das Object macht, wenn es die Sinne afficirt; und

B. eine gewiffe **Form**, die Materie zu ordnen, aus dem innern Quell

a. des **reinen Anfchauens** (der **reinen Sinnlichkeit**), aus welchem die reinen Anfchauungen entfpringen, die nichts anders find, als die Form, in welcher fich die Empfindungen ordnen, fo dafs fie nun (vermittelft der Selbftthätigkeit der Einbildungskraft) eine **bildliche** Geftalt im Raum bekommen, oder doch eine Ausdehnung in der Zeit, und empirifche Anfchauungen werden, deren ich mir bewufst bin, d.i. **Wahrnehmungen**. Die Ge-

genstände dieser Wahrnehmungen, da sie durch die reine Sinnlichkeit ihre Form bekommen, können folglich ausser der Erfahrung nicht existiren, und heissen darum Erscheinungen (C. 521.); und

b. des Urtheilens oder Denkens (dem Verstande), aus welchem die synthetischen Einheiten der Grösse, Beschaffenheit, Relation und Modalität entspringen, die nichts anders sind, als die Formen des Denkens, oder die reinen Begriffe des Verstandes, durch welche der durch die empirische Anschauung gegebene Stoff gedacht wird, so dass nun erkannt werden kann, welche Grösse, Beschaffenheit u. s. w. der Erfahrungsgegenstand hat (C. 118. Pr. 81.) s. Erfahrungsurtheil.

10. Je nachdem die Wahrnehmung für den äussern oder innern Sinn gehört, heisst die Erfahrung

a. eine äussere, z. B. die in der empirischen Cörperlehre. Sie ist die Bestimmung der Existenz der Gegenstände im Raume; oder

b. eine innere, z. B. die in der empirischen Seelenlehre. Sie ist die Bestimmung unserer eigenen Existenz in der Zeit.

Die innere Erfahrung ist nur mittelbar und nur durch die äussere möglich. Denn es gehört dazu

a. der Gedanke von etwas Existirendem in uns, welcher nicht möglich ist ohne

b. eine innere Anschauung, die den Stoff giebt zu dem, was in uns existiren soll, es sei das nun Begriff, oder Bild, oder Gefühl. Nun muss

c. das Subject, in dem die innere Erfahrung seyn soll, in Ansehung der Zeit bestimmt werden, das heisst, es muss sich das Subject angeben können, wann und wie lange die Anschauung vorhanden war, sonst wäre sie nicht in der Zeit, d. h. nicht vorhanden. Zu dieser Zeitbestimmung gehört aber

d. etwas **Beharrliches**, an welches der Wechfel der Vorftellungen im innern Sinn geheftet werden kann, damit es möglich werde, die Zeitpuncte und die Zeitdauer dadurch zu beftimmen. Da nun im innern Sinne kein folches Beharrliches ift, fondern nichts als ftets wechfelnde Vorftellungen; fo ift die Zeitbeftimmung derfelben nicht anders möglich, als durch etwas Beharrliches im äufsern Sinn, alfo durch eine **äufsere** Erfahrung. Folglich ift die innere Erfahrung nur durch die äufsere möglich, und nur mittelbar. Ich kann nur dadurch wiffen, dafs ich Vorftellungen habe, weil ich fie an die beharrlichen Gegenftände im Raume heften kann; fo dafs ich fagen kann, ich dachte **heute**, **eben jetzt**, **geftern**, welches Zeitpuncte find, die durch den Umlauf der Erde, alfo einen äufsern Gegenftand, ihre Beftimmung erhalten (C. 275 — 277).

Daraus folgt nun, dafs die **äufsere** Erfahrung **unmittelbar** und durch fich felbft möglich ift, und nicht erft eine innere Erfahrung vorausfetzt.

11. Uebrigens ift nun wohl nicht erft nöthig, darauf aufmerkfam zu machen, dafs jetzt nicht gezeigt worden, wie die Erfahrung empirifch entfteht; das gehört zur **empirifchen Pfychologie**. Denn diefe unterfucht die natürlichen Erfcheinungen der menfchlichen Seele, und handelt von dem Empirifchen des Erkenntnifsvermögens, und folglich von dem, was vermittelft der Empfindungen, der äufsern Sinne, des innern Sinnes, der Einbildungskraft u. f. w. nur erfahren werden kann. Hier haben wir nur gezeigt, was in Anfehung der Erfahrung allgemein und nothwendig ift, und folglich *a priori* erkannt werden kann, welches nicht die empirifche Pfychologie, fondern allein die transfcendentale Logik lehren kann (Pr. 87.). Praktifche Vorfchriften, Erfahrungen zu erwerben, z. B. durch Beobachtungen und Verfuche, u. f. w. giebt die **angewandte Elementarlogik**. Denn diefe giebt die Regeln der Beobachtung einer Natur an, die fchon gegeben ift, und fetzet fchon Erfahrung voraus. Sie lehrt, wie wir (durch

Erfahrung) der Natur die Gesetze ablernen können, die *a posteriori* sind. Die transscendentale Logik hingegen hat es mit der Entstehung der Natur selbst, also mit den allgemeinen und *a priori* gegebenen Bedingungen ihrer Möglichkeit zu thun. Sie zeigt, wie die Natur, als der Gegenstand aller möglichen Erfahrung, nothwendig entspringen muss; wie folglich die Bedingungen *a priori* von der Möglichkeit der Erfahrung zugleich die Quellen sind, aus denen alle allgemeine Naturgesetze hergeleitet werden müssen (Pr. 77.), s. übrigens *A posteriori* und *A priori*.

Kant. Critik der rein. Vern. Vorrede z. 2 Aufl. S. XXVI. — Einleit. I. S. 1. — Elementarl. II. Th. I. Abth. I. B. II. Hauptst. I. Absch. S. 118. — II. Abschn. §. 22. S. 147. — §. 26. S. 161. — III. Abschn. 3. S. 218. f. — S. 226. — S. 234. — Lehrsatz. Anm. 2. S. 275 — 277. II. Abth. II. B. I. Hauptst. S. 422. — II. Hauptst. 6. Abschn. S. 521. — Methodenl. 3. Hauptst. S. 873.

Dessen Prolegom. §. 5. S. 40. — §. 18. S. 77. — §. 20. S. 81 — §. 21 — 23. S. 86 — 89 — §. 24. 25. S. 91. f.

Erfahrungsbegriff.

Empirischer Begriff. Ein Verstandesbegriff *in concreto* (C. 595.) s. Begriff, 7.

Erfahrungsurtheil.

Aus dem unbestimmten Gebrauche der Worte: empirisches Urtheil und Erfahrungsurtheil, entspringen so viele Missverständnisse, und ein deutlicher Begriff von dem Unterschiede derselben trägt so viel bei, sich eine richtige Vorstellung von dem kritischen Idealismus, als der Hauptsache der ganzen kritischen Philosophie zu machen, und selbst noch Licht über den Artikel: Erfahrung zu verbreiten, dass es gewiss nicht überflüssig seyn wird, hier die Bedeutung des Ausdrucks: Erfahrungsurtheil, umständlich auseinander zu se-

tzen. Man mufs alfo zuerft bemerken, dafs, obgleich alle Erfahrungsurtheile empirifch find, d. i. ihren Grund in der unmittelbaren Wahrnehmung der Sinne haben, dennoch nicht umgekehrt alle empirifche Urtheile darum Erfahrungsurtheile find, fondern zu dem Ende zu dem empirifchen Urtheile erft noch reine Verftandesbegriffe hinzukommen müffen, welche die Wahrnehmungen im Urtheile erft in Erfahrung verwandeln, folglich das empirifche Urtheil zu einem Erfahrungsurtheil machen (Pr. 77. f.)

2. Unter einem Erfahrungsurtheile verfteht Kant (Pr. 78) ein empirifches Urtheil, fo fern es objective Gültigkeit hat; ein empirifches Urtheil hingegen, fo nur fubjectiv gültig ift, nennt er ein blofses Wahrnehmungsurtheil. Wenn die Sonne den Stein befcheint, fo wird er warm, ift ein Wahrnehmungsurtheil; die Sonne erwärmt den Stein, ift ein Erfahrungsurtheil. Zwifchen beiden ift fichtbarlich folgender Unterfchied. In dem erftern find blofs zwei Wahrnehmungen zufammengeftellt: die Sonne befcheint den Stein, und der Stein wird warm. Zwifchen beiden Sätzen ift noch keine nothwendige Verknüpfung. Die Verbindung in diefem hypothetifchen Urtheil ift nur fubjectiv, fie fagt blofs aus, ich habe es fo gefunden, es ift alfo hier blofs die logifche Verknüpfung der Wahrnehmungen in einem denkenden Subject. In dem Urtheile: die Sonne erwärmt den Stein, ift hingegen eine nothwendige Verknüpfung. Denn diefes Urtheil fagt fo viel, als: die Sonne ift die Urfache, dafs der Stein warm wird. In diefem Urtheile macht der reine Verftandesbegriff (die Kategorie) der Urfache die Verknüpfung. Es werden nehmlich bei den Erfahrungsurtheilen im Verftande gewiffe Begriffe erzeugt, zu welchen im Verftande die Anlage liegt. Diefe Begriffe machen die Verbindung zwifchen Subject und Prädicat nothwendig, und verwandeln dadurch das blofse Wahrnehmungsurtheil in ein Erfahrungsurtheil, d. h. machen, dafs das Urtheil nun allgemein gültig ift für jedermann.

3. Alle unsere Urtheile sind zuerst bloſse Wahrnehmungsurtheile, und hernach sollen sie auch jederzeit für uns, und allgemein für jedermann, gültig seyn; denn die objective Gültigkeit des Erfahrungsurtheils bedeutet die nothwendige Allgemeingültigkeit desselben, welche aus der Uebereinstimmung des Urtheils mit dem Gegenstande nothwendig folgt. Die objective Gültigkeit des Urtheils besteht nehmlich in der Uebereinstimmung desselben mit dem Objecte (Gegenstande), die Allgemeingültigkeit aber in der nothwendigen Uebereinstimmung aller richtig Urtheilenden in ihren Urtheilen über den Gegenstand; hat ein Urtheil aber nothwendige Allgemeingültigkeit, so hat es auch objective Gültigkeit (Pr. 78. f.).

4. Es sind daher objective Gültigkeit und nothwendige Allgemeingültigkeit (für jedermann) Wechselbegriffe, d. i. solche Begriffe, die für einander gebraucht werden können, ohne daſs es einen Einfluſs auf die Richtigkeit der Vorstellung hat; und ob wir gleich das Object an sich (wie es auſser unsrer Erfahrung beschaffen seyn mag) nicht kennen, so ist doch, wenn wir ein Urtheil als allgemeingültig und mithin nothwendig ansehen, eben darunter die objective Gültigkeit (oder die Uebereinstimmung mit dem Object als Erfahrungsgegenstande) verstanden. Wir erkennen durch dieses Urtheil das Object, durch die allgemeingültige und nothwendige Verknüpfung der gegebenen Wahrnehmungen; und da dieses der Fall von allen Gegenständen der Sinne ist, so werden Erfahrungsurtheile ihre objective Gültigkeit nicht von der unmittelbaren Erkenntniſs des Gegenstandes, (d. i. von der Erkenntniſs des Dinges an sich, ohne das Medium der Sinne und des Verstandes, und den Zusatz, den sie zur Erkenntniſs hinzufügen, denn diese ist unmöglich), sondern bloſs von der Bedingung der Allgemeingültigkeit des empirischen Urtheils (dem Verstandesbegriffe) entlehnen. Die Allgemeingültigkeit des empirischen Urtheils beruht nehmlich, wie gesagt, niemals auf den empirischen, ja überhaupt sinnlichen Bedingungen, sondern auf einem reinen Verstandesbegriffe. Wenn durch den Verstandesbegriff die Verknüpfung der

Vorſtellungen, die unſrer Sinnlichkeit vom Object gegeben ſind, als allgemeingültig beſtimmt wird, ſo wird der Gegenſtand durch dieſes Verhältniſs beſtimmt, und das Urtheil iſt folglich objectiv (Pr. 79. f.), ſ. Gegenſtand.

5. Daſs das Zimmer warm iſt, iſt ein Wahrnehmungsurtheil, denn es drückt nur eine Beziehung zweier Empfindungen (des Zimmers und der Wärme deſſelben) auf mein Subject aus. Daſs die Luft elaſtiſch iſt, iſt ein Erfahrungsurtheil, weil ſich die Gültigkeit deſſelben nicht auf mich und meinen Zuſtand einſchränkt, ſondern jedermann allezeit dieſelben Wahrnehmungen (Luft und elaſtiſch) unter denſelben Umſtänden nothwendig verbinden muſs (Pr. 80. f.).

6. Wir wollen nun die Erfahrung ſelbſt unterſuchen, und aus derſelben überhaupt ſehen, wie das Erfahrungsurtheil möglich iſt. Zum Grunde liegt

A. die mit Bewuſstſeyn verbundene Anſchauung (Wahrnehmung), die bloſs den Sinnen angehört.

B. gehört auch dazu das Urtheilen, das bloſs dem Verſtande zukommt. Dieſes Urtheil kann nun zwiefach ſeyn:

- *a.* indem ich bloſs die Wahrnehmungen vergleiche, und in einem Bewuſstſeyn meines Zuſtandes verbinde; das giebt ein Wahrnehmungsurtheil, oder
- *b.* indem ich die Wahrnehmungen in einem Bewuſstſeyn überhaupt verbinde, wodurch nicht mein Zuſtand, ſondern das Object erkannt wird; und das giebt ein Erfahrungsurtheil.

Das Urtheil in *a.* hat nur ſubjective Gültigkeit, ohne Beziehung auf den Gegenſtand. Das Urtheil in *b.* hat objective Gültigkeit, ohne Beziehung auf unſern Zuſtand. Daher iſt es zur Erfahrung nicht genug, Wahrnehmungen zu vergleichen, und vermittelſt des Urthei-

lens in einem Bewufstfeyn zu verknüpfen, dadurch entfpringt keine Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit des Urtheils, um deren willen es allein objectiv gültig und Erfahrung feyn kann; fondern ich mufs durch einen Verftandesbegriff die Wahrnehmungen in einem Bewufstfeyn überhaupt verbinden (Pr. 82.).

7. Es geht alfo noch ein ganz anderes Urtheil voraus, ehe aus Wahrnehmung Erfahrung werden kann, nehmlich das Erfahrungsurtheil. Die gegebene Anfchauung mufs durch daffelbe unter einem Begriff der Kategorie) fubfumirt werden, der dem empirifchen Urtheil Allgemeingültigkeit verfchafft, indem er der Anfchauung die Art beftimmt, wie fie zu Urtheilen dienen kann. Es fei z. B. der Begriff der Urfache ein folcher Begriff, fo beftimmt er, dafs der Begriff der Anfchauung der Luft in Anfehung der Ausfpannung in dem Verhältnifs des Antecedens zum Confequens in einem hypothetifchen Urtheile diene. Der Begriff der Urfache ift alfo ein reiner Verftandesbegriff (eine Kategorie), der nur dazu dient, ein allgemeingültiges Urtheil möglich zu machen (Pr. 82. f.).

8. Nun wird, ehe aus einem Wahrnehmungsurtheil ein Erfahrungsurtheil werden kann, zuerft erfordert: dafs die Wahrnehmung unter einem dergleichen Verftandesbegriff, z. B. der Urfache, fubfumirt werde; z. E. die Luft gehört unter den Begriff der Urfachen, welcher das Urtheil über die Luft in Anfehung der Ausfpannung als hypothetifch beftimmt. Man nehme auch das Beifpiel, das wir gleich anfänglich in 1.) angeführt haben, um die Befchaffenheit eines Erfahrungsurtheils ins Licht zu fetzen, welches fehr leicht einzufehen ift. Wenn die Sonne den Stein befcheint, fo wird er warm. Das ift ein Wahrnehmungsurtheil, denn ich verknüpfe hier blofs zwei Wahrnehmungen, dafs die Sonne den Stein befcheint, und dafs er warm wird, als zwei auf einander folgende Zuftände in meiner fubjectiven Wahrnehmung. Diefe Verknüpfung enthält keine Nothwendigkeit, ich mag diefes noch fo oft und Andere auch noch fo oft wahr-

genommen haben; die Wahrnehmungen finden sich nur gewöhnlich so verbunden. Sage ich aber: die Sonne erwärmt den Stein, so kömmt über die Wahrnehmung noch der Verstandesbegriff der Ursache hinzu, der mit dem Begriff des Sonnenscheins den der Wärme nothwendig verknüpft, und das Urtheil wird nothwendig allgemeingültig, und ist dennoch synthetisch. Die Luft ist elastisch, als Erfahrungsurtheil, d. i. als ein solches, welches die Verknüpfung zwischen Subject und Prädicat mit Nothwendigkeit aussagt, setzt ein anderes voraus, nehmlich, dass sie die Ursache der Ausdehnung ist, die wir an ihr gewahr werden. Die Anschauung der Luft und die Ausdehnung derselben wird also in diesem letztern Urtheile unter den Begriff der Ursache und Wirkung subsumirt, wodurch die Wahrnehmungen (der Luft und der Elasticität) in Ansehung der Form des Urtheilens überhaupt (hier der hypothetischen) bestimmt werden, und dadurch das kategorische Erfahrungsurtheil, die Luft ist elastisch, möglich machen.

9. Erfahrungsurtheile sind jederzeit synthetisch; denn es wäre ungereimt, ein analytisches Urtheil auf Erfahrung zu gründen. Dass ein Cörper ausgedehnt sei, ist also kein Erfahrungsurtheil. Denn das kann ich schon wissen, wenn ich nur bloss den Begriff des Cörpers entwickele (Pr. 27.).

10. Zergliedert man alle seine synthetischen Urtheile, so wird man sie niemals aus blossen Anschauungen bestehend finden, die etwa durch Vergleichung in ein Urtheil verknüpft worden wären. Es ist auch gewiss, dass selbst die Urtheile der reinen Mathematik, in ihren einfachsten Axiomen, von dieser Bedingung nicht ausgenommen sind. Die gerade Linie ist die kürzeste zwischen zwei Puncten, ist z. B. ein synthetisches Urtheil, das die Anschauung der geraden Linie unter den reinen Verstandesbegriff der Grösse subsumirt, s. Grösse (Pr. 84. f.).

11. Um nun die Möglichheit der Erfahrungsurtheile darzulegen, wollen wir hier die verschiedenen Arten der Urtheile, dann die ihnen parallellaufenden reinen Ver-

ſtandesbegriffe, in einer vollſtändigen Tafel aufſtellen. Hierdurch werden auch die Grundſätze *a priori* der Möglichkeit aller Erfahrungsurtheile ganz genau beſtimmt werden. Denn ſie ſind Sätze, welche alle Wahrnehmung (gemäſs gewiſſen allgemeinen Bedingungen der Anſchauung) unter jene reinen Verſtandesbegriffe ſubſumiren (Pr. 85.).

A.

Logiſche Tafel
der Formen oder logiſchen Momente
aller Urtheile.

1.
der Quantität nach
ſind alle Urtheile entweder
Allgemeine, oder
Beſondere, oder
Einzelne.

2.
der Qualität nach
ſind alle Urtheile entweder
Bejahende, oder
Verneinende, oder
Unendliche.

3.
der Relation nach
ſind alle Urtheile entweder
Kategoriſche, oder
Hypothetiſche, oder
Disjunctive.

4.
der Modalität nach
ſind alle Urtheile entweder
Problematiſche, oder
Aſſertoriſche, oder
Apodiktiſche. (C. 95.)

B.

Transſcendentale Tafel
der Stammbegriffe des reinen Verſtandes,
oder Kategorien.

1.
der Quantität nach:
Einheit (das Maaſs)
Vielheit (die Menge)
Allheit (das Ganze)

2. der Qualität nach:	3. der Relation nach:
Realität (transſcendentale Poſition)	Subſtantialität (Subſtanz und Accidenz.
Negation (transſcendentale Aufhebung)	Cauſalität (Urſache und Wirkung)
Limitation (Einſchränkung.)	Wechſelwirkung (Gemeinſchaft.)

4.
der Modalität nach:

Möglichkeit	—	Unmöglichkeit
Wirklichkeit	—	Nichtſeyn
Nothwendigkeit	--	Zufälligkeit (C. 106).

C.

Reine phyſiologiſche Tafel der allgemeinen Grundſätze der Naturwiſſenſchaft oder aller Erfahrungsurtheile.

Mathematiſche {

1.
Axiomen der Anſchauung.
Princip derſelben:
Alle Anſchauungen ſind extenſive Gröſsen (C. 202. M. I. 236.

2.
Anticipationen der Empfindung (Wahrnehmung, in ſo fern Empfindung darin iſt)
Princip derſelben:
Alle Empfindungen ſind intenſive Gröſſen *) (C. 207. M. I. 243.)

---

*) Kant drückt dies Princip ſo aus: In allen Erſcheinungen hat das Reale, was ein Gegenſtand der Empfindung iſt, intenſive Gröſse, d. i. einen Grad. Aber das Reale iſt der Gegenſtand der Empfindung durch den Verſtandesbegriff gedacht. Nun iſt es aber nicht der Verſtandesbegriff der Realität, ſondern das, was macht, daſs dieſer nicht leer iſt, was die intenſive Gröſse hat, und das iſt die Empfindung. Das hat auch Kant ſagen wollen.

Philosophische

3.

Analogien der Erfahrung.
Princip derselben:

Alle Erfahrungen sind nothwendige Verknüpfungen der Wahrnehmungen untereinander *) (C. 218. M. I. 256.)

a. Analogie: Grundsatz der Substantialität:

In allen Erfahrungen sind die Wahrnehmungen dadurch miteinander nothwendig verknüpft: dass in ihnen etwas beharret, woran alles andere wechselt**). (C. 224. M. I. 264.)

b. Analogie: Grundsatz der Causalität:

In allen Erfahrungen sind die Wahrnehmungen dadurch miteinander nothwendig verknüpft: dass die Folge der Zustände des Beharrlichen nothwendig ist, und weder gleichzeitig gemacht

---

*) Kant: Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich. Ich habe das Princip nur darum etwas anders ausgedrückt, damit es in die Augen falle, dass die nothwendige Verknüpfung das für die Erfahrung ist, was die extensive und intensive Grösse für die Anschauung und Empfindung ist.

**) Kant: Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharret die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert. Ich habe in jedem Grundsatze mit angeben wollen, dass er eine der drei Arten aussagt, wie die Wahrnehmungen untereinander verknüpft werden, so dass diese Verknüpfung mit Nothwendigkeit verbunden ist, und der Zusammenhang der Wahrnehmungen dadurch objectiv wird. Dass aber das Quantum der Substanz in der Natur weder vermehrt noch vermindert wird, ist, dünkt mich, schon ein vom Grundsatze der Substantialität abgeleiteter Satz, der zwar in die transscendentale Naturlehre, aber nicht zum Grundsatze der Substantialität gehört.

noch umgekehrt werden kann. *) C. 232.
M. I. 274.)

c. Analogie: Grundsatz der Wechselwirkung:

In allen Erfahrungen sind die Wahrnehmungen dadurch mit einander nothwendig verknüpft: dass das Zugleichseyn der Zustände des Beharrlichen nothwendig ist, und nicht in eine objective Folge der Zustände verwandelt werden kann. **) (C. 256. M. I. 303.

4.

Postulate der Erfahrungserkenntniss überhaupt:

Princip derselben.

Alle Erfahrungserkenntniss steht in nothwendiger Verknüpfung mit den Bedingungen der Erfahrung überhaupt. ***)

---

*) Kant: Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Ursache und Wirkung. Da dieser Grundsatz das Gesetz der Causalität selbst ist, so sollte er wohl nicht so ausgedrückt werden, als setze er dies Gesetz noch voraus. Ich habe daher das Gesetz selbst im Grundsatze angegeben.

**) Kant: Alle Substanzen, so fern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung. Sollte wohl heissen, die Erfahrung vom Zugleichseyn der Substanzen ist nur dadurch möglich, dass sie in durchgängiger Wechselwirkung sind. Denn der Grundsatz soll die Nothwendigkeit dieser Verknüpfung aussagen, und nicht die Wechselwirkung als ein blosses Prädicat des Zugleichseyns angeben. Ich habe den Grundsatz, wie oben, ausgedrückt, um die Uebereinstimmung mit dem vorhergehenden zugleich zu bezeichnen.

***) Dies Princip hat Kant nicht, es ist aber offenbar der allgemeine Satz, der alle Postulate des empirischen Denkens oder der Erfahrungserkenntniss in sich vereinigt.

Dynamische.

a. Poſtulat der Möglichkeit:

Steht die Erfahrungserkenntniſs in nothwendiger Verknüpfung mit den formalen Bedingungen der Erfahrung, ſo iſt der Gegenſtand der Erkenntniſs möglich — im Gegentheil unmöglich *) (kann ſich unter den Erfahrungen befinden, man kann Erfahrungserkenntniſs davon erlangen — oder nicht.)

b. Poſtulat der Wirklichkeit:

Steht die Erfahrungserkenntniſs in nothwendiger Verknüpfung mit den materialen Bedingungen der Erfahrung, ſo iſt der Gegenſtand der Erkenntniſs wirklich — im Gegentheil nicht wirklich **) (in der Erfahrung vorhanden — oder nicht.)

c. Poſtulat der Nothwendigkeit:

Steht die Erfahrungserkenntniſs in nothwendiger Verknüpfung mit den transſcendentalen Geſetzen der Erfahrung, ſo iſt der Gegenſtand nothwendig ***) (muſs in der Erfahrung vorhanden ſeyn, wenn er auch nie empfunden würde, — oder nicht) — x C. 265. f. M. I. 313 — 315.) (C. 200. M. I. 234. Pr. 86). x Im Gegentheil zufällig.

---

*) Kant: Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anſchauung und den Begriffen nach) übereinſtimmt, iſt möglich.

**) Kant: Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zuſammenhängt, iſt wirklich.

***) Kant: Deſſen Zuſammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung beſtimmt iſt, iſt (exiſtirt) nothwendig. Man wird leicht einſehen, wenn man die Artikel: Erfahrung, Erfahrungsurtheil, Analogie, Analogien der Erfahrung, Katego-

13. Wir wollen nun alles bisherige in einen Begriff zusammen fassen. Man muss aber zuvörderst sich erinnern, dass hier nicht die Rede sey von der Entstehung eines Urtheils über einen Gegenstand der Erfahrung, wozu Beobachtungen und Versuche über diesen Gegenstand den Stoff hergeben, so dass dadurch eine Erkenntniss entspringt, welche man gewöhnlich Erfahrung*) nennt. Hier ist nicht die Rede von der Entstehung dieser Erfahrung, sondern der Erfahrungsgegenstände und ihrer Verknüpfung selbst, also von dem, was dazu nothwendig gehört. Die Entstehung der Erfahrungsurtheile durch Beobachtung, Versuche und Vergleichung mehrerer Erfahrungsgegenstände, ihrer Zustände und der Veränderungen derselben unter einander, gehört in die empirische Psychologie, und würde selbst auch da niemals gehörig entwickelt werden können, ohne die Voraussetzung dessen, was wir jetzt, als zur Kritik der Erkenntniss und besonders des Verstandes gehörig, untersuchen (Pr. 87.).

14. Erfahrung besteht nun aus Anschauungen und Urtheilen. Urtheile aber aus sinnlichen Anschauungen sind bei weitem noch nicht Erfahrungsurtheile. Denn jene würden nur die besondere und zufällige Verbindung der Wahrnehmungen aussagen, die Erfahrungsurtheile aber sollen eine Erfahrung über-

---

rie u. a. m. durchgedacht hat, dass ich in obiger Tafel nicht etwa von Kant abweiche, oder andere Grundsätze angebe, sondern nur diese Grundsätze theils übereinstimmender, theils den Sinn derselben bestimmter auszudrücken gesucht habe.

*) Hier bedeutet Erfahrung bloss die Wahrnehmung dessen, was in einer schon gegebenen Erfahrung zufällig, und durch die Sinne gegeben ist, und das Angeben und Bestimmen dieser Wahrnehmungen durch Urtheile. Es ist z. B. etwas Empirisches, durch Beobachtungen und Versuche die Ursachen des Blitzes entdecken, welches man freilich auch Erfahrung nennt; aber die nothwendige Verknüpfung zwischen der elektrischen Materie und dem Phänomen des Blitzes, durch das Gesetz der Causalität, bringt diese Erfahrung ursprünglich hervor.

haupt ausſagen. Die Wahrnehmungsurtheile ſagen alſo den Zuſtand des wahrnehmenden Subjects beim Erkennen aus, die Erfahrungsurtheile aber den Zuſtand des zu erkennenden Objects oder Gegenſtandes. Das Erfahrungsurtheil muſs alſo noch über die ſinnliche Anſchauung und die logiſche Verknüpfung derſelben in einem Urtheile (nachdem ſie durch Vergleichung allgemein gemacht worden) etwas hinzufügen, was das ſynthetiſche Urtheil als nothwendig und hierdurch als allgemeingültig beſtimmt, und das iſt derjenige Begriff, der die Anſchauung in Anſehung einer der zwölf Formen der Urtheile (in 12 A) beſtimmt, und der ein Begriff *) von derjenigen ſynthetiſchen Einheit der Anſchauungen iſt, die nur durch eine gegebene logiſche Function der Urtheile *(die in 12, A, alle aufgeſtellt ſind) vorgeſtellt werden kann (Pr. 81. f.).

15. Die Sache der Sinne iſt, anzuſchauen, der Verſtand denkt. Denken aber heiſst nichts anders, als Vorſtellungen in einem Bewuſstſeyn vereinigen. Denke ich mir z. B. den Tiſch, ſo vereinige ich die Vorſtellung des Tiſchblatts, der Beine, des Schiebkaſtens in Ein Bewuſstſeyn, oder ſtelle mir alles dieſes in einer einzigen Vorſtellung vor. Dieſe Vereinigung iſt entweder zufällig und ſubjectiv, oder nothwendig und objectiv. Die Vereinigung der Vorſtellungen in einem Bewuſstſeyn iſt das Urtheil; denn wenn ich mir den Tiſch vorſtelle, ſo iſt dieſe Vorſtellung nichts anders, als ein Inbegriff aller der Urtheile: der Gegenſtand hat ein Tiſchblatt, Beine, Schiebkaſten u. ſ. w. Denken und urtheilen iſt alſo einerlei. Daher ſind Urtheile entweder bloſs ſubjectiv, oder auch objectiv. Die logiſchen Momente aller Urtheile (12, A) ſind ſo viel mögliche Arten, zufällig zu einander kommende Vorſtellungen in einem Bewuſstſeyn zu vereinigen (zu denken). Dienen aber eben dieſelben als Begriffe (12 B), ſo ſind ſie Begriffe von der

*) Dieſe Begriffe ſind in 12, B alle aufgeſtellt.

nothwendigen Vereinigung der Vorstellungen in einem Bewufstseyn. Diese Vereinigung in einem Bewufstseyn ist entweder analytisch, durch die Identität, oder synthetisch, durch die Zusammensetzung und Hinzukunft verschiedener Vorstellungen zu einander. Ein Erfahrungsurtheil besteht nun in der synthetischen Verknüpfung der Wahrnehmungen in einem Bewufstseyn, so fern dieselbe nothwendig ist. Die reinen Verstandesbegriffe (12, B.) stellen also die synthetische Einheit der Wahrnehmungen als nothwendig und allgemeingültig vor (Pr. 88. f.).

16. Wenn Urtheile die Bedingungen der Vereinigung gegebener Vorstellungen in einem Bewufstseyn enthalten, so sind sie Regeln. Wenn diese Regeln die Vereinigung als nothwendig vorstellen, so sind sie Regeln *a priori*; werden sie von keinen andern Regeln weiter abgeleitet, so sind sie Grundsätze. Da nun diejenigen Urtheile, welche die Bedingungen der nothwendigen Vereinigung aller Wahrnehmungen in einem Bewufstseyn enthalten, und daher, der Form des Denkens nach, die Erfahrung allein möglich machen, von keinem andern Urtheile weiter abgeleitet sind, so sind sie die Grundsätze *a priori* möglicher Erfahrungsurtheile (sie sind in 12, C. aufgestellt) (Pr. 89. f.).

17. Diese Grundsätze möglicher Erfahrungsurtheile sind nun zugleich allgemeine Gesetze der Natur, welche *a priori* erkannt werden, da Natur der Inbegriff aller Erfahrungsgegenstände ist. Folglich ist hiermit zugleich eine andere Aufgabe, welche die Anfänge aller Naturlehren uns aufgeben, wie ist reine Naturwissenschaft möglich? aufgelöset. Denn

a. das Systematische einer Wissenschaft ist hier vollkommen anzutreffen; weil jene logische Tafel (12, A) ein logisches System ausmacht, das die formalen Bedingungen aller Urtheile überhaupt enthält (S. Kategorie).

b. die Begriffe, welche auf dieses System gegründet sind (12, B.), und die Bedingungen zu allen syntheti-

fchen und nothwendigen Urtheilen enthalten, machen eben darum ein transfcendentales Syftem aus.

c. die Grundfätze (12, C.), vermittelft deren alle Erfcheinungen unter diefe Begriffe fubfumirt werden, machen ein phyfiologifches d. i. Naturfyftem aus. Diefes Naturfyftem geht vor aller empirifchen *) Naturerkenntnifs her. Alle Naturerkenntnifs aus der Erfahrung wird durch diefe erft möglich gemacht, und fie kann daher die eigentliche allgemeine und reine, d. i. mit keiner Erfahrungserkenntnifs vermifchte, Naturwiffenfchaft genannt werden. Diefe Naturwiffenfchaft mufs aber wohl unterfchieden werden von der, die Kant in feinen metaphyfifchen Anfangsgründen der Naturwiffenfchaft vorträgt. Diefe enthält zwar auch lauter Principien, die nicht empirifch find (denn darum führen fie eben den Namen der metaphyfifchen Anfangsgründe); aber fie legen doch den empirifchen Begriff einer Materie zum Grunde, und ftellen den Umfang der Erkenntnifs dar, deren die Vernunft über diefen Gegenftand *a priori* fähig ift. Jene reine Naturwiffenfchaft aber handelt, ohne Beziehung auf irgend ein beftimmtes Erfahrungsobject, von den Gefetzen, die den Begriff einer Natur überhaupt möglich machen. Sie ift daher die transfcendentale Naturwiffenfchaft (Pr. 90. N. VII. f.).

18. Das erfte jener phyfiologifchen Grundfätze (12, C. 1.) fubfumirt alle Anfchauung in Raum und Zeit unter den Begriff der Gröfse, und ift in fo fern ein Princip der Anwendung der Mathematik auf Erfahrung. Das zweite (12, C. 2.) fubfumirt alle Empfindung, nicht geradezu unter den Begriff der Gröfse, weil Empfindung weder Raum noch Zeit enthält, ob fie gleich den ihr correfpondirenden Gegenftand in beide fetzt. Allein es ift zwifchen Empfindungsvorftellung (welche durch den Begriff der Realität ge-

*) Durch fogenannte Erfahrungen in der Phyfik und Chemie.

dacht wird) und der Null, d. i. dem gänzlich Leeren der Anschauung in der Zeit, doch ein Unterschied, der eine Gröfse hat, da nehmlich zwischen einem jeden gegebenen Grade Licht und der Finsternifs, zwischen einem jeden Grade Wärme und der gänzlichen Kälte u. s. w., immer noch kleinere Grade gedacht werden können. Eben so finden zwischen jedem Grade der Erfüllung des Raums und dem völlig leeren Raume, so wie selbst zwischen einem Bewufstseyn und dem völligen Unbewufstseyn (der psychologischen Dunkelheit) immer noch kleinere Grade statt. Daher ist keine Wahrnehmung möglich, welche einen Mangel bewiese. Der Verstand kann durch diesen Grundsatz sogar Empfindungen, welche die eigentliche Qualität der empirischen Vorstellungen (Erscheinungen) ausmachen, anticipiren. Dieser Grundsatz, dafs alle Empfindungen (das Reale der Erscheinungen *) Grade haben, ist ein zweites Princip der Anwendung der Mathematik (*mathesis intensorum*) auf Erfahrung (Pr. 91. f.).

19. Das dritte jener physiologischen Grundsätze (12, C. 3. Princip) bestimmt das Verhältnifs der Wahrnehmungen untereinander, dafs sie nehmlich durch nothwendige Verknüpfungen im Verstande Erfahrungen werden, und ist in so fern eine dynamische (durch Begriffe bewirkte) Bestimmung des Daseyns der Erscheinungen. Daher müssen Erscheinungen unter den Begriff

a. der Substanz (des Beharrlichen), welcher aller Bestimmung des Daseyns zum Grunde liegt, und den Begriff der Accidenzen (der wechselnden Bestimmungen) (12, C. 3. a.);

b. der Wirkung in Beziehung auf ihre Ursache, welche Begriffe aller Bestimmung der Zeitfolge unter den Erscheinungen, den Begebenheiten zum Grunde liegen (12, C. 3. b.); und

*) S. die Anmerkung zu 12, C. 2.

c. der Gemeinschaft (Wechselwirkung), welcher aller Bestimmung des Zugleichseyns der Erscheinungen, in so fern dasselbe durch ein Erfahrungsurtheil erkannt werden soll, (12, C. 3. c.)

subsumirt werden. Diese Grundsätze sind die eigentlichen (transscendentalen) Naturgesetze, welche dynamisch (oder philosophisch) heissen können, weil man sie nicht in der Anschauung, wie die Grösen, darstellen, sondern blos durch Begriffe denken kann. (Pr. 92. f.).

20. Das vierte jener physiologischen Grundsätze (12, C. 4. Princip) bestimmt das Verhältniss der Erscheinungen zur Erfahrung überhaupt, dass sie durch nothwendige Verknüpfung der Erkenntniss derselben mit dem Vermögen der Erfahrung noch eine besondere Bestimmung erhalten, nehmlich die, in welcher Erkenntnisskraft der Gegenstand entspringt und seinen Sitz hat; und ist ebenfalls in so fern eine dynamische Bestimmung des Daseyns der Erscheinungen, nicht unter einander in der Erfahrung, sondern der Verknüpfung desselben mit der Erfahrung überhaupt. Erscheinungen müssen

a. mit den formalen Bedingungen der Erfahrung übereinstimmen, das heisst, in einen Begriff vereinigt, sie sind möglich oder blos im Verstande vorhanden (12, C. 4. a.).

b. mit den materialen Bedingungen der Erfahrung, das heisst, in einen Begriff vereinigt, sie sind wirklich oder in den Sinnen vorhanden, hängen mit den Wahrnehmungen zusammen (12, C. 4. b.); oder

c. mit den formalen und materialen Bedingungen zugleich, so dass der Gegenstand schon durch die blosse Vernunft als vorhanden erkannt werden muss, so ist er, wenn es in einen Begriff vereinigt, oder gedacht wird, nothwendig (12, C. 4, c.).

21. In diesem Artikel ist zugleich das Wesentliche im System der Kategorien (12, B.) gezeigt wor-

den, nehmlich das, warum dies System allein zur Philosophie gezählt zu werden verdient. Es ist nehmlich die wahre Bedeutung dieser reinen Verstandesbegriffe und die - Bedingung ihres Gebrauchs genau bestimmt worden. Sie sind für sich selbst nichts als logische Functionen. So ist z. B. der Begriff der Allheit diejenige logische Function, durch welche allgemeine Urtheile möglich werden; indem durch diesen Begriff die Subsumtion des Subjects unter den Begriff des Prädicats als allgemein vorgestellt wird, nehmlich dass alle Glieder der Sphäre des Begriffs im Subject unter den Begriff des Prädicats gehören. Als solche Functionen, d. i. Einheiten der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter eine gemeinschaftliche zu ordnen, machen sie nicht den mindesten Begriff von einem Object an sich selbst aus; man kann sich z. B. keine Allheit vorstellen, wenn man von aller Anschauung in Raum und Zeit dabei abstrahirt, denn in der Allheit liegt das Merkmal der Vielheit, und dieses setzt das Zählen voraus, dieses aber ist das Hinzuthun einer Einheit zu der andern, welches nur nach einander, das ist als Bestimmung der Zeit möglich ist. Die Kategorien bedürfen also, dass ihnen sinnliche Anschauungen zum Grunde liegen, und dienen alsdann nur dazu, empirische Urtheile in Ansehung der Functionen zu urtheilen zu bestimmen, und dadurch zu allgemeingültigen oder Erfahrungsurtheilen zu machen (Pr. 120. f.). S. übrigens Kategorie.

Kant. Prolegomenen, §. 2. c, 1. S. 27. — §. 18. — 25. S. 77 — 93. — §. 39. S. 120.

Dess. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch. I. Hauptst. II. Abschn. §. 9. S. 95. — III. Abschn. §. 10. S. 106. — II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. S. 200. — 1. S. 202. — 2. S. 207. — 3. S. 218. — A. S. 224. — B. S. 232. — C. S. 256. — 4. S. 265.

Erfüllung des Raums,

expletio spatii. So heisst in der Dynamik die Eigenschaft der Materie, dass sie allem Beweglichen

widerstehet, das durch seine Bewegung in einen gewissen Raum einzudringen bestrebt ist (N. 31.); oder, dass sie den materiellen Substanzen im Raum Widerstand leistet (S. II. 392.).

2. Die Erfüllung des Raums ist entweder mathematisch, oder dynamisch, je nachdem man sich den Grund dieser Erfüllung vorstellt. Die mathematische Erfüllung des Raums ist diejenige, welche auf absoluter Undurchdringlichkeit, d. i. auf der Voraussetzung, dass die Materie, als solche, gar keiner Zusammendrückung fähig sey, beruht; die dynamische Erfüllung des Raums ist diejenige, die auf relativer Undurchdringlichkeit, d. i. auf dem Widerstande beruht, der mit den Graden der Zusammendrückung proportionirlich wächst (N. 40.), s. Bewegung, 7.

Erhaben,

s. Erhabenheit.

Erhabene,

s. Erhabenheit.

Erhabenheit,

sublimitas. So nennt man diejenige Beschaffenheit eines Gegenstandes, dass er schlechthin, absolut, in aller Absicht, über alle Vergleichung gross ist (U. 80. 84.). Sie muss aber eigentlich im Gemüthe des Urtheilenden, nicht in dem Gegenstande gesucht werden, dessen Beurtheilung die Stimmung der Erhabenheit veranlasst (M. II. 561. U. 95.). Diese Stimmung entsteht allemal, wenn wir der Natur in uns, und dadurch auch der Natur ausser uns (so fern sie auf uns einfliesst), überlegen zu seyn uns bewusst werden können. Alles, was das Gefühl unsrer Ueberlegenheit in uns erregt, heisst daher erhaben (M. II. 578. U. 109.).

2. Erhaben ist das, was durch seinen Widerstand gegen das Interesse der Sinne unmittelbar gefällt (M. II. 588. U. 115.). Eine ägyptische Pyramide ist z. B. erhaben; denn das Interesse der Sinne bei der Anschauung derselben ist, das Ganze derselben in Eine Sinnenvorstellung (Anschauung) zusammen zu fassen, nun fühlt sich aber dabei die Einbildungskraft zu schwach, diese Idee des Ganzen in der Anschauung zu erreichen, und dieser Widerstand des Gegenstandes (der Pyramide) gegen das Interesse der Sinne (sich dieselbe ganz in der Anschauung darzustellen) versetzt in ein rührendes Wohlgefallen. Wir sollten also nicht den Gegenstand (die Pyramide) erhaben, sondern zur Darstellung der Erhabenheit im Gemüth tauglich nennen (U. 76.). Das sind nun diejenigen Gegenstände der Natur, deren Anschauung die Idee ihrer Unendlichkeit mit sich führt (U. 93.). Die Bestrebung zur Zusammenfassung überschreitet hier das Vermögen der Einbildungskraft in der ästhetischen Gröſsenschätzung, d. i. in der durch bloſse Anschauung, welche ihre Grenze hat; also betrifft die Beurtheilung, daſs der Gegenstand erhaben sey, nur die Gemüthsstimmung des Subjects (nicht das Object oder den Gegenstand) (M. II. 559. U. 93. f.).

3. Kant handelt im zweiten Buche des ersten Theils der Critik der Urtheilskraft die Analytik des Erhabenen ab (U. 74. — 131.), d. i. denjenigen Theil der Critik der ästhetischen Urtheilskraft, der das Geschäft des Beurtheilungsvermögens des Erhabenen in seine Elemente auflöset. Er macht zuerst einen Uebergang von dem Beurtheilungsvermögen des Schönen zu dem des Erhabenen, indem er das Schöne und Erhabene mit einander vergleicht, die Uebereinstimmung und den Unterschied zwischen beiden zeigt, und darauf aufmerksam macht, daſs die Erhabenheit nicht in dem Gegenstande, sondern in uns liegt (U. 23.).

A. Das Erhabene kömmt nehmlich mit dem Schönen darin überein, daſs

a. beides für sich selbst gefällt (ohne Beziehung auf etwas, wozu es gefällt, wie etwa das Angenehme);

b. beides ein Reflexionsurtheil voraussetzt (d. i. ein Urtheil über eine gegebene Vorstellung, die im Gemüth mit sich selbst zusammenstimmt, als Grund diesen Zustand des Gemüths zu erhalten);

c. beides liegt also die Einstimmung der Einbildungskraft mit dem Verstandde zum Grunde; daher sind auch

d. beiderlei Urtheile einzelne; und

e. subjectiv-allgemeingültige (M. II. 534. U. 74.).

B. Das Erhabene ist darin vom Schönen unterschieden, dass

a. das Erhabene die Unbegrenztheit am Gegenstande, das Schöne die Begrenzung (Form) des Gegenstandes betrifft; so dass

b. das Erhabene für die Darstellung eines unbestimmten Vernunftbegriffs (einer Idee), das Schöne für die Darstellung eines unbestimmten Verstandesbegriffs (der subjectiven Zweckmäſsigkeit in der Vorstellung eines Gegenstandes, ohne allen Zweck) genommen zu werden scheint; und

c. das Wohlgefallen im Gefühl des Erhabenen mit der Vorstellung der Quantität (Gröſse), das Wohlgefallen im Gefühl des Schönen mit der Vorstellung der Qualität (Beschaffenheit) verbunden ist;

d. das Erhabene nur indirecte (durch augenblickliche Hemmung und darauf sogleich folgende desto stärkere Ergieſsung der Lebenskräfte), das Schöne aber directe ein Gefühl des Lebens bei sich führt; und daher

e. das Erhabene als Rührung die Einbildungskraft auf eine ernsthafte Weise beschäftigt und mit Reizen unvereinbar, das Schöne aber mit Reizen und einer splendiden Einbildungskraft vereinbar ist; so dass

f. das Wohlgefallen am Erhabenen bloss negative Lust (Bewunderung), das Wohlgefallen am Schönen aber positive Lust genannt zu werden verdient;

g. das Erhabene der Form nach zweckwidrig, das Schöne zweckmässig für unsre Urtheilskraft erscheint;

h. das Erhabene der Einbildungskraft unangemessen, das Schöne als ein Gegenstand, der für unsre Urtheilskraft gleichsam vorherbestimmt ist, erscheint;

i. das Erhabene gleichsam gewaltthätig für die Einbildungskraft ist, das Schöne aber an sich einen Gegenstand des Wohlgefallens ausmacht.

(M. II. 536. U. 75.).

4. Das Erhabene wird aber eingetheilt in das Mathematisch-Erhabene und das Dynamisch-Erhabene (U. 79.). Die Eintheilung gründet sich auf die verschiedene Beziehung der mit der Beurtheilung des Gegenstandes verbundenen Bewegung des Gemüths, beim Gefühl des Erhabenen, auf das Erkenntniss- oder auf das Begehrungsvermögen. Das Mathematisch-Erhabene ist, wenn das Gemüth bei der Beurtheilung eines Gegenstandes eine Bewegung empfindet, die auf das Erkenntnissvermögen bezogen wird, da denn der Gegenstand mathematisch-erhaben heisst; mit dem Dynamisch-Erhabenen verhält es sich eben so in Ansehung des Begehrungsvermögens. Die Natur im ästhetischen Urtheile als Grösse, die wir ästhetisch nicht zusammenfassen können, aber die doch unsre Vernunftidee vom Unendlichen nicht erreicht, ist mathematisch erhaben; als Macht aber, der wir als Sinnen-

wesen nicht widerstehen würden, die aber über uns als frei handelnde Vernunftwesen keine Macht hat, ist sie dynamisch - erhaben. Man muss sich aber nicht wirklich fürchten, um das Dynamisch - erhabene zu fühlen, denn an einem Schrecken kann man kein Wohlgefallen finden; sondern man denkt sich nur den Fall, da wir der Macht vergeblich Widerstand thun werden. So ist der grenzenlose Ocean in Empörung gesetzt dynamisch-erhaben; aber in Ruhe ist er mathematisch - erhaben. Die Natur wird also in unserm ästhetischen Urtheile als dynamisch - erhaben beurtheilt, wenn die Darstellung ihrer Macht dem Gemüth die eigene Erhabenheit seiner Bestimmung selbst über die Natur fühlbar macht. Das Wohlgefallen betrifft hier nur die sich in solchem Falle entdeckende Bestimmung unsers Vermögens (M. II. 575.), so wie die Anlage zu demselben in unsrer Natur ist (U. 102 — 106.). Die Natur wird aber als mathematisch - erhaben beurtheilt, wenn die Darstellung ihrer blossen Grösse (Quantität) alles dieses bewirkt.

5. Das Wohlgefallen am Erhabenen ist nun,

A. der Quantität nach, allgemeingültig, denn ich verlange, ein jeder soll den Gegenstand erhaben finden (U. 82.). Da erhaben so viel als über alle Vergleichung gross heisst, so giebt es keinen Maasstab für das Erhabene, und es ist also eine Grösse, die blos sich selber gleich ist (U. 84.). Folglich ist das erhaben, mit welchem in Vergleichung alles andere klein ist (U. 84.), und was auch nur denken zu können, ein Vermögen des Gemüths beweiset, das jeden Maasstab der Sinne übertrifft (U. 85. M. II. 549.). Zu der Idee des Erhabenen wird die ästhetische Grössenschätzung erfordert, erreicht diese bei einem Gegenstande ihr Maximum (ihre äusserste Grenze), so führt der Gegenstand in unsrer Beurtheilung desselben die Idee des Erhabenen mit sich (U. 85. f.). Zu einem reinen ästhetischen Urtheile über das Erhabene muss man dieses an einer Grösse in der rohen Natur aufzeigen; denn in dieser Art der

Vorstellung enthält die Natur nichts Ungeheueres (denn das ist dasjenige, was durch seine Grösse den in seinem Begriff enthaltenen Zweck vernichtet; ein reines Urtheil über das Erhabene muss aber, als ästhetisch, gar keinen Zweck des Gegenstandes zum Bestimmungsgrunde haben). Beispiele vom Mathematisch-Erhabenen der Natur in der blossen Anschauung liefern uns alle die Fälle, wo uns nicht sowohl ein grösserer Zahlenbegriff (denn diese Zusammenfassung hat für uns keine Grenze, man kann sie so weit treiben, als man will, allein sie ist bloss logisch, im Verstande, nicht ästhetisch, in der Anschauung), als vielmehr grosse Einheit als Maass für die Einbildungskraft gegeben wird (M. II. 562. U. 95.).

6. Das Wohlgefallen am Erhabenen ist ferner,

B. der Qualität nach, ohne Interesse; denn es besteht eigentlich in der Achtung für unsere eigene Bestimmung (zu der es gehört, alles, was die Natur als Gegenstand der Sinne für uns Grosses enthält, in Vergleichung mit Ideen der Vernunft für klein zu schätzen) (U. 96.). Die Qualität des Gefühls des Erhabenen ist, dass es ein Gefühl der Unlust über das ästhetische Beurtheilungsvermögen an einem Gegenstande ist, die (der Relation nach) darin doch zugleich als zweckmässig vorgestellt wird; indem unser eigenes sinnliches Unvermögen uns das Bewusstseyn eines unbeschränkten Vermögens (der Ideen im Theoretischen sowohl, als Praktischen) entdeckt (M. II. 567. U. 100.). Das Gefühl des Erhabenen ist also ein Gefühl der Unlust aus der Unangemessenheit der Einbildungskraft in der ästhetischen Grössenschäzzung zur Grössenschätzung der Vernunft (so wohl der blossen Grösse oder Quantität beim Mathematisch-erhabenen, als auch der Macht beim Dynamisch-erhabenen), und eine dabei zugleich geweckte Lust, aus der Uebereinstimmung eben dieses Urtheils der Unangemessenheit des grössten sinnlichen Vermögens, so fern die Bestrebung doch für uns Ge-

fetz ist. Es ist nehmlich für uns Gesetz (der Vernunft), und gehört zu unserer Bestimmung, alles, was die Natur als Gegenstand der Sinne Grosses enthält, in Vergleichung mit Ideen der Vernunft für klein zu schätzen, und so wird durch jene Unlust die Lust an dieser unsrer übersinnlichen Bestimmung geweckt (M. II. 564. U. 97. f.). Das Gemüth fühlt sich aber in der Vorstellung des Erhabenen in der Natur bewegt, oder es ist mit dieser Vorstellung das Gefühl der Rührung verbunden (U. 43.); da es in dem ästhetischen Urtheile über das Schöne der Natur in ruhiger Contemplation ist. Diese Bewegung kann (vornehmlich in ihrem Anfange) mit einer Erschütterung verglichen werden, d. i. mit einem schnell wechselnden Abstossen und Anziehen eben desselben Objects; denn sie wird vermittelst augenblicklicher Hemmung und darauf erfolgender stärkerer Ergiessung der Lebenskraft gewirkt. Das Ueberschwengliche für die Einbildungskraft (bis zu welchem sie in der Auffassung getrieben wird) ist für sie gleichsam ein furchtbarer Abgrund, aber doch auch für die Idee der Vernunft vom Uebersinnlichen gesetzmässig, mithin für die Sinnlichkeit abstossend und für die Vernunft anziehend. Das Urtheil selbst aber bleibt hierbei immer nur ästhetisch, weil es bloss das subjective Spiel der Gemüthskräfte (Einbildungskraft und Vernunft) als harmonisch vorstellt, ohne einen bestimmten Begriff vom Object zum Grunde zu haben. So wie nehmlich Einbildungskraft und Verstand in der Beurtheilung des Schönen durch ihre Einhelligkeit, so bringen Einbildungskraft und Vernunft durch ihren Widerstreit subjective Zweckmässigkeit der Gemüthskräfte hervor (M. II. 565. U. 98. f.).

7. Das Wohlgefallen am Erhabenen ist also,

C. der Relation nach, subjectiv zweckmässig. Wenn nehmlich eine Grösse beinahe das äusserste unseres Vermögens der Zusammenfassung in eine Anschauung erreicht, und die Einbildungskraft doch

durch die Zahlgröſsen zur äſthetiſchen Zuſammenfaſſung in eine gröſsere Einheit aufgefordert wird, ſo fühlen wir uns im Gemüth als äſthetiſch in Grenzen eingeſchloſſen, und das macht Unluſt, aber die Vernunft findet dieſe und alle äſthetiſche Zuſammenfaſſung zu klein für ihre Idee, und das macht Luſt. Welches iſt hier alſo die ſubjective Zweckmäſſigkeit, und wodurch wird ſie als Norm (Richtmaaſs) vorgeſchrieben, um in der bloſsen Gröſsenſchätzung einen Grund zum allgemeingültigen Wohlgefallen zu finden? In einer äſthetiſchen Gröſsenſchätzung iſt die Zuſammenfaſſung zur Einheit des Maaſses durch die Einbildungskraft allein für ſie zweckmäſsig (U. 100. f.). Nun hat aber die äſthetiſche Zuſammenfaſſung in eine Anſchauung der Einbildungskraft ihre eigene Grenze. Die Vernunft aber fordert Zuſammenfaſſung aller gegebenen Gröſsen in Eine Anſchauung (Totalität), und für alle Glieder einer fortwachſenden Zahlreihe Darſtellung, und nimmt ſelbſt das Unendliche von dieſer Forderung nicht aus, vielmehr will ſie daſſelbe als ganz gegeben gedacht haben (M. II. 557. U. 91. f.). Das Unendliche aber iſt ſchlechthin groſs, und es als ein Ganzes auch nur denken zu können (unter einem Begriffe ganz zuſammen zu faſſen), erfordert ein überſinnliches Vermögen (Vernunft) im menſchlichen Gemüthe (M. II. 558. U. 92. f). Die Einbildungskraft und Vernunft bringen alſo hier durch ihren Widerſtreit ſubjective Zweckmäſsigkeit der Gemüthskräfte hervor, d. i. machen, daſs wir uns, durch das unangenehme Gefühl unſrer ſinnlichen (theoretiſchen oder praktiſchen) Ohnmacht, unſres, der ganzen Natur (der Erkenntniſs und dem Willen nach) weit überlegenen überſinnlichen Vermögens, mit einem Gefühl der Luſt, bewuſst werden (U. 98. f.). Das Zuſammenfaſſen einer Vielheit in die Einheit iſt eine ſubjective Bewegung der Einbildungskraft, die dem innern Sinne (in welchem alles, wegen der Zeit, in einer Folge und nicht auf einmal, angeſchauet werden kann) Gewalt

anthut, welche aber doch für die ganze Bestimmung des Gemüths als zweckmäfsig beurtheilt wird (U. 99. f.). Folglich wird die Unluft im Gefühl des Erhabenen als zweckmäfsig vorgeftellt (U. 100. f. M. II. 568.).

8. Das Wohlgefallen am Erhabenen ift endlich,

D. der Modalität nach, nothwendig zweckmäfsig. Mit unferm Urtheile über das Erhabene in der Natur können wir aber uns nicht leicht Eingang bei Andern verfprechen, weil zu einem folchen Urtheil eine gröfsere Cultur der Erkenntnifsvermögen erforderlich ift (M. II. 579.). Was wir daher erhaben nennen, das wird dem rohen Menfchen blofs abfchreckend vorkommen (U. 110. f.). Darum hat es aber doch feine Grundlage in der menfchlichen Natur, nehmlich in der Anlage zum Gefühl für praktifche Ideen (dem Moralifchen) (M. II. 581. U. 111. f.). Hierauf gründet fich nun die Nothwendigkeit der Beiftimmung des Urtheils Anderer vom Erhabenen zu dem unfrigen, dafs wir nehmlich Jemanden das Gefühl abfprechen (U. 112.). Vom Zufammenhange des Gefühls des Erhabenen mit dem überfinnlichen Subftrat f. Ueberfinnliches.

9. Kant hat Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (S. II. 289. — 379.) gefchrieben, f. Schönheit. Er handelt in denfelben, in vier Abfchnitten, von den unterfchiedenen Gegenftänden des Gefühls vom Erhabenen und Schönen; von den Eigenfchaften des Erhabenen und Schönen am Menfchen überhaupt; von dem Unterfchiede des Erhabenen und Schönen in dem Gegenverhältniffe beider Gefchlechter; und von den Nationalcharaktern, in fo fern fie auf dem unterfchiedlichen Gefühle des Erhabenen und Schönen beruhen.

Erkennen,

real denken, *cognofcere*, *connoitre*. Sich Begriffe machen, die nicht nur keinen Widerfpruch enthalten,

ſondern auch einen möglichen Gegenſtand haben, der durch ſie gedacht wird. Sich einen Begriff machen, heiſst, denken, dieſem Begriffe aber objective Gültigkeit beilegen, heiſst, erkennen. Objective Gültigkeit heiſst aber die reale Möglichkeit des Begriffs, oder daſs der Gegenſtand, der durch ihn gedacht wird, mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anſchauung und den Begriffen nach) zuſammenhängt, d. i. ſich unter den Erſcheinungen befinden kann (C. XXVI.).

2. Sich einen Gegenſtand denken, und einen Gegenſtand erkennen, iſt alſo nicht einerlei. Zum Erkenntniſſe gehören nehmlich zwei Stücke:

a. der Begriff, dadurch überhaupt ein Gegenſtand gedacht wird (die Kategorie);

b. die Anſchauung, dadurch der Gegenſtand gegeben wird.

Könnte dem Begriffe gar keine correſpondirende Anſchauung gegeben werden, ſo wäre er ein Gedanke der Form nach, aber ohne allen Gegenſtand, und durch ihn gar keine Erkenntniſs von irgend einem Dinge möglich; weil es dann nichts gäbe, noch geben könnte, worauf mein Gedanke angewandt werden könnte. Nun iſt alle uns mögliche Anſchauung ſinnlich, wie es Kant in der transſcendentalen Aeſthetik ſo wohl von den äuſſerlichen, als auch von den innerlichen Anſchauungen bewieſen hat, alſo kann das Denken eines Gegenſtandes überhaupt durch einen reinen Verſtandesbegriff (eine Kategorie) bei uns nur Erkenntniſs werden, ſo fern dieſer auf Gegenſtände der Sinne bezogen wird. Dieſe Gegenſtände der Sinne müſſen aber ſogar durch Erfahrung gegeben ſeyn; weil wir durch Beſtimmung der *a priori* vorgeſtellten Gegenſtände, z. B. der reinen Anſchauung (in der Mathematik), nur Erkenntniſſe von den Dingen ihrer Form nach bekommen, alſo nur in der Vorausſetzung, daſs es Dinge giebt, die in dieſer Form angeſchauet werden (C. 146. f.).

3. Wenn ich z. B. eine Kraft denke; fo erkenne ich noch nichts. Ich denke blofs

a. den Begriff (des reinen Verftandes, oder die Kategorie) der Caufalität. Wenn ich aber einem Cörper bewegende Kraft beilege, fo habe ich

b. einen Gegenftand der Sinne, den ich durch den Begriff der bewegenden Kraft erkenne, nehmlich den Cörper. Ich erkenne ihn, heifst aber, ich beftimme den Begriff diefes in der Anfchauung gegebenen Gegenftandes, durch das, was ihm entweder durch etwas, was ich an ihm wahrnehme, oder als Bedingung feiner Möglichkeit zukömmt. Hier ift es das Letztere, denn ein Cörper könnte nicht in dem Verhältniffe (Relation) zu einem andern ftehen, dafs er das Eindringen diefes andern Cörpers, in den Raum, in welchem er fich befindet, verhinderte, wenn er nicht eine Kraft hätte, welche die Bewegung des eindringenden Cörpers vermindern, und endlich bis auf Null bringen könnte, d. i. eine bewegende Kraft. Folglich ift die bewegende Kraft des Cörpers ein wefentliches Stück deffelben, nehmlich dasjenige, wodurch es den Raum, den er einnimmt, erfüllt. Eben fo erkenne ich einen Menfchen, wenn ich mir feine Caufalität als einen Verftand denke; weil ich durch die Erfahrung weifs, dafs der Menfch nach Zwecken und Regeln, die auf diefe Zwecke gerichtet find, handeln kann. Nun kann ich auch einem überfinnlichen Wefen (z. B. Gott) bewegende Kraft und einen Verftand beilegen, weil die Moralität diefes von Gott nothwendig vorausfetzt. Das ift aber ein blofses Denken, denn es fehlt mir an der Anfchauung, ich kann ihn mir weder in irgend einem Orte im Raume, noch nach Zwecken handelnd vorftellen, weil beides Sinnlichkeit, das erfte die Form, das zweite die Materie derfelben, welche uns allein Zwecke giebt, vorausfetzt. Diefes Denken kann demohngeachtet Realität haben, weil nehmlich die Moralität ein folches überfinnliches Wefen nothwendig vorausfetzt, und ich mir alfo daffelbe nach der Analogie mit einer bewegenden Kraft und ei-

nem Verftande denken mufs. Aber ich erkenne dadurch nichts (U. 479.), f. Analogie, 21.

4. Die Vernunft erkennt nun zwar auch *a priori* Objecte (z. B. in der Mathematik), aber auch die Begriffe von diefen find für fich nicht Erkenntniffe, aufser fo fern man vorausfetzt, dafs es Dinge giebt, die fich der Form jener Objecte gemäfs uns darftellen laffen (P. 77. C. 147.), f. übrigens: Denken und Erkenntnifs.

Kant. Critik der rein. Vern Vorrede zur zweiten Aufl. S. XXVI. — Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch. II Hauptft. II. Abfchn. §. 22. S. 146. f.

Deff. Critik der Urtheilskr. II. Th. Allgem. Anmerk. zur Teleologie. S. 479. f.

Deff. Critik der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptft. I. S. 77.

Erkenntnifs,

cognitio, *connoiffance*. Die beftimmte Beziehung gegebener Vorftellungen auf ein Object (d. i. das, in deffen Begriff das Mannichfaltige einer gegebenen Anfchauung vereinigt ift, (C. 137.) *) f. Erkennen.

Das Object, auf das eine gegebene Vorftellung bezogen wird, heifst das Object oder der Gegenftand

*) Kant fcheint einen Unterfchied zu machen zwifchen Erkenntnifs, wenn es fubjective und wenn es objective genommen wird. Die gegebene Erklärung ift die fubjective Bedeutung, da fie nehmlich als etwas im Subject betrachtet wird, dann gebraucht er das Wort im weiblichen Gefchlecht, und fagt, die Erkenntnifs; betrachtet er aber Erkenntnifs objectiv, als einen Gegenftand (Product der erftern), der auch erkannt werden kann, wodurch man die Erkenntnifs von dem bekömmt, was Erkenntnifs überhaupt, oder auch eine befondere Erkenntnifs ift, fo gebraucht er das Wort gefchlechtlos, und fagt, das Erkenntnifs ift eine objective Perception (C. 376.).

der Erkenntnifs (*res cognoscibilis*). Die Erkenntniffe *a priori* haben zwar auch ihren Gegenftand, allein derfelbe verdient doch nur in fo fern diefen Namen, in fo fern man vorausfetzt, dafs es Dinge giebt, die fich der Form diefer Gegenftände gemäfs darftellen laffen. Diefe Gegenftände der reinen Erkenntnifs find folglich nichts anders als die Formen *a priori* der wirklichen Gegenftände. Der Triangel des Mathematikers ift der Gegenftand einer reinen Erkenntnifs *a priori*, aber er ift doch eigentlich kein wirklicher d. i. realer Gegenftand, fondern nur die Form eines hölzernen oder meffingenen, kurz jedes Triangels in der Erfahrung (U. 454), f. Erkennen, 4. Ich bemerke noch, dafs es wohl erlaubt ift, eine blofse Vorftellungsart Erkenntnifs zu nennen, wenn fie ein Princip nicht der theoretifchen Beftimmung des Gegenftandes ift, was er an fich ift, fondern der praktifchen, was die Idee von ihm für uns und den zweckmäfsigen Gebrauch derfelben werden foll. In diefer Bedeutung fagt man die Erkenntnifs Gottes (U. 257.).

Ich will nun die verfchiedenen Arten der Erkenntnifs alphabetifch anführen:

1. *a pofteriori*, empirifche, mechanifche (C. 749.), die nur durch Erfahrung möglich ift (C. 2.), oder ihre Quellen in der Erfahrung hat (C. 2.), die durch Wahrnehmungen ein Object beftimmt (C. 218). Z. B. die Erkenntnifs der Befchaffenheit des Goldes, f. *Apofteriori.*

2. *a priori*, die von der Erfahrung und felbft von allen Eindrücken der Sinne unabhängig ift (C. 2.); nicht die von diefer oder jener, fondern die fchlechterdings von aller Erfahrung unabhängig ift (C. 2. f.). Z. B. eine jede Veränderung hat ihre Urfache. Diefe Erkenntnifs *a priori* halten diejenigen für ein Hirngefpinft, welche, wie Epikur, alles aus der Erfahrung (den Wahrnehmungen) ableiten. Allein diefe können die Nothwendigkeit

in dem Satze, dafs alle Veränderung eine Urfache habe, und die Allgemeinheit deffelben nicht zeigen, fondern müffen, wenn fie confequent feyn wollen, hinzufetzen, fo weit man bisher die Erfahrung gemacht habe. Sie wiffen alfo auch nicht mit Sicherheit, ob die Veränderungen, deren Urfachen man noch nicht weifs, auch eine Urfache haben. Aber felbft der Begriff der Urfache ändert nach ihrer Vorftellung fein Wefen. Denn Urfache ift das, was nothwendig und allemal vor einer Veränderung (der Wirkung) hergeht. Nach ihrer Vorftellung kann die Urfache nicht nothwendig, fondern nur zufällig, nicht allemal, fondern nur gemeiniglich, vor der Veränderung, die ihre Wirkung heifst, hergehen. Denn die Wahrnehmung giebt uns blofs eine zufällige und einzelne Wirklichkeit, aber nicht Nothwendigkeit und Allgemeinheit, f. *A priori*. Wer aber gar beweifen könnte, es gäbe keine Erkenntnifs *a priori*, der würde damit beweifen, dafs es keine Vernunfterkenntnifs gäbe, denn Vernunfterkenntnifs und Erkenntnifs *a priori* ift einerlei. Das hiefse aber auch beweifen, dafs wir nicht fchliefsen können, denn wenn ich fchliefse, fo erkenne ich ja ohne alle Erfahrung aus den Vorderfätzen, und diefe Erkenntnifs ift mit Nothwendigkeit verbunden und allgemein; fie giebt, wenn der Schlufs richtig ift, allemal eine objective Erkenntnifs, oder eine folche, die mit dem Object übereinftimmt. Das Schliefsen ift eine Verbindung *a priori* (M. II, 175. P. 23.).

3. analytifch, f. fynthetifch.

4. aus Begriffen, philofophifche, discurfive, f. Discurfiv und Acroamatifch.

5. aus der Conftruction der Begriffe, mathematifche, f. Acroamatifch und Conftruction.

6. aus Principien, intellectuelle, rationale, *cognitio ex principiis*, diejenige, da ich das Befondere im Allgemeinen durch Begriffe erkenne. Z. B. jeder Vernunftfchlufs ift eine Form der

Ableitung einer Erkenntnifs aus einem Princip. Denn der Oberfatz giebt jederzeit einen Begriff, der da macht, dafs alles, was unter der Bedingung deffelben fubfumirt wird, aus ihm nach einem Princip erkannt wird.

Oberfatz: Alle Menfchen find fterblich;

Unterfatz: Cajus ift ein Menfch;

Schlufsfaatz: Alfo ift Cajus fterblich.

Sterblich ift hier der Begriff, der da macht, dafs alles, was unter der Bedingung deffelben, Menfch, im Unterfatz fubfumirt wird, wie hier Cajus, aus dem Begriff, fterblich, nach dem Princip, alle Menfchen find fterblich, für fterblich erkannt wird C. 357. 864).

7. discurfive, f. aus Begriffen.

8. empirifche, f. *A pofteriori.*

9. hiftorifche, *cognitio ex datis*, objectiv, eine Erkenntnifs, die urfprünglich blofs durch Wahrnehmung gegeben werden, und nicht aus einer andern Erkenntnifs (aus Principien), noch weniger *a priori* abgeleitet werden kann, z. B. dafs Jemand im Zorn gefcholten hat; fubjectiv, eine Erkenntnifs, die derjenige, der fie befizt, entweder durch unmittelbare Erfahrung, oder durch Erzählung, oder durch Belehrung (allgemeiner Erkenntniffe) erlangt hat. Z. B. der, welcher ein Syftem der Philofophie, etwa das Wolfifche, eigentlich gelernt hat, ob er gleich alle Grundfätze, Erklärungen und Beweife, zufammt der Eintheilung des ganzen Lehrgebäudes, im Kopf hätte, und alles an den Fingern abzählen könnte, hat doch keine andere, als vollftändige hiftorifche Erkenntnifs der Wolfifchen Philofophie; denn er weifs und urtheilt nur fo viel, als ihm gegeben war. Streitet ihm eine Definition, fo weifs er nicht, wo er eine andere hernehmen foll. Er bildete fich nach fremder Vernunft, aber das nachbildende Vermögen ift nicht das erzeugende, d. i. das Erkenntnifs entfprang bei ihm nicht aus Vernunft, und, ob es gleich, objectiv, allerdings ein

Vernunfterkenntnifs war, fo ift es doch, fubjectiv, blofs hiftorifch. Er hat gut gefafst und behalten, d. i. gelernt, und ift ein Gipsabdruck von einem lebenden Menfchen (C. 864.).

10. hyperphyfifche, f. fpeculative.

11. intellectuelle, f. aus Principien.

12. mathematifche, durch die Conftruction des Begriffs, f. Acroamatifch und Conftruction.

13. metaphyfifche, jenfeit der Erfahrung liegende Erkenntnifs. Bei ihr liegt weder äufsere Erfahrung, welche die Quelle der eigentlichen Phyfik, noch innere, welche die Grundlage der empirifchen Pfychologie ift, zum Grunde. Sie ift alfo Erkenntnifs *a priori*, oder aus reinem Verftande und reiner Vernunft. Sie unterfcheidet fich von der mathematifchen Erkenntnifs dadurch, dafs fie reine philofophifche Erkenntnifs ift. Sie mufs übrigens lauter Urtheile *a priori* enthalten, das erfordert das Eigenthümliche ihrer Quellen (reine Sinnlichkeit, reiner Verftand und reine Vernunft). Z. B. die Erkenntnifs von Gott (Pr. 24.)

14. philofophifche, f. aus Begriffen.

15. praktifche, diejenige, welche es blofs mit Beftimmungsgründen des Willens zu thun hat (P. 36.), oder, eine folche, wodurch ich erkenne, was da feyn foll (C. 661). Z. B. du follft nicht lügen.

16. rationale, intellectuelle, f. aus Principien.

17. reine, eine folche Erkenntnifs *a priori*, der gar nichts Empirifches beigemifcht ift. Z. B. der Begriff der Urfache. Der Satz aber: jede Veränderung hat ihre Urfache, ift zwar *a priori*, aber enthält keine reine Erkenntnis; denn die Verknüpfung zwifchen Subject und Prädicat ift *a priori*, aber das Subject, Veränderung, ift aus der Erfahrung (C. 3.).

18. speculative, hyperphysische (Pr. 74), eine solche, die auf einen Gegenstand, oder solche Begriffe von einem Gegenstande geht, wozu man in keiner Erfahrung gelangen kann. Sie wird der Naturerkenntnifs, oder physischen Erkenntnifs, entgegengesetzt, welche auf keine andere Gegenstände oder Prädicate derselben geht, als die in einer möglichen Erfahrung gegeben werden können. Z. B. es ist ein Gott, ist eine speculative Erkenntnifs; das Gold ist schwer, eine Naturerkenntnifs (C. 662. f. M. I, 777.).

19. synthetische, eine solche Erkenntnifs, welche Begriffe mit einander verknüpft, die nicht in einander enthalten sind. Z. B. einige Cörper sind schwer, denn der Begriff schwer ist in dem Begriff Cörper nicht enthalten, wird in dem Begriff Cörper (etwas, das einen Raum erfüllt, und zwischen Grenzen eingeschlossen ist) nicht wirklich gedacht. Sie vergröfsert stets die Erkenntnifs, hier die vom Cörper, indem sie zu dem Begriffe vom Cörper etwas hinzu thut, und heifst eben daher synthetisch (zusammensetzend, hinzuthuend) (Pr. 25). Sie ist der analytischen Erkenntnifs entgegengesetzt, welche blofs eine Entwickelung dessen ist, was in einem Begriffe enthalten ist. Z. B. alle Cörper sind ausgedehnt, ist blofs eine Entwickelung des Begriffs Cörper, denn ohne den Begriff der Ausdehnung habe ich gar keinen Begriff von einem Cörper (Pr. 25.)

20. theoretische, eine solche, wodurch ich erkenne, was da ist (C. 661); z. B. ein Cörper ist schwer. Theoretische Erkenntnifs der Vernunft heifst diejenige Erkenntnifs der Vernunft, die so auf ihren Gegenstand bezogen wird, dafs sie diesen und seinen Begriff (der anderweitig gegeben werden mufs) blofs bestimmt (C. IX). Es giebt nur zwei solcher Erkenntnisse, welche ihre Objecte *a priori* bestimmen können: Mathematik und Physik; die erstere kann es ganz rein, die zweite wenigstens zum Theil rein, dann aber auch nach Maafsgabe anderer Erkenntnifsquellen als der der reinen Vernunft (C. X.).

21. transſcendentale, eine ſolche, die ſich mit unſrer Erkenntnifsart von Gegenſtänden überhaupt beſchäftigt, ſo fern dieſe Erkenntnifsart *a priori* möglich ſeyn ſoll (C. 25); oder, wodurch wir erkennen, daſs und wie gewiſſe Vorſtellungen (Anſchauungen oder Begriffe) lediglich *a priori* angewandt werden, oder möglich ſind. Z. B. die Erkenntniſs, daſs der Raum eine Form der Anſchauung *a priori* iſt. Nicht eine jede Erkenntniſs *a priori* iſt alſo transſcendental (z. B. die Geometrie); aber eine jede transſcendentale Erkenntniſs iſt *a priori*, denn die Erkenntniſs davon, wie Erkenntniſs *a priori* entſpringt, und daſs ſie Erkenntniſs *a priori* iſt, kann nicht aus der Erfahrung entſpringen (C. 80.).

22. unmittelbare, zwiſchen welcher und dem Gegenſtande nicht noch eine andere Erkenntniſs iſt. Z. B. Erkenntniſs durch Anſchauung iſt eine unmittelbare, weil die Anſchauung uns den Gegenſtand unmittelbar ſelbſt darſtellt. Dagegen iſt die Erkenntniſs durch Begriffe eine mittelbare, weil zwiſchen derſelben und dem Gegenſtande noch die Anſchauung liegt. Wenn ich den Garten zu Wörlitz ſelbſt ſehe, ſo bekomme ich eine unmittelbare Erkenntniſs deſſelben (durch Anſchauung); wenn ich ihn beſchreiben höre, nur eine mittelbare. (C. 33.).

23. Zu den Erkenntniſſen wird auch die bloſse Anſchauung gerechnet, aber etwa ſo, wie man die Eins zu den Zahlen rechnet. Sie iſt ein nothwendiger Beſtandtheil aller Erkenntniſs, wenn dieſe nicht ein Hirngeſpinſt, oder ein bloſs leerer Gedanke ſeyn ſoll. Aber durch die Anſchauung allein habe ich zwar den Gegenſtand vor mir, aber ich erkenne ihn eigentlich noch nicht, indem noch nicht einmal die Vorſtellung, daſs ich einen Gegenſtand anſchaue, in mir iſt, denn dieſe Vorſtellung iſt ſchon ein Gedanke. Denn die Anſchauung ohne Begriffe iſt blind. Man kann daher nur uneigentlich ſagen, das Anſchauen iſt die eine Art zu erkennen. Aber ſicher iſt es, daſs es

ohne Anfchauung keine Erkenntnifs giebt. Denn man kann ohne Anfchauung nie ficher feyn, dafs die Begriffe, die wir uns machen, nicht leer find. Da wir nun das Ueberfinnliche nicht anfchauen können, fo giebt es für uns über die Gegenftände der Sinne hinaus keine Erkenntnifs, es ift nicht möglich, diefelben theoretifch zu beftimmen, weil uns nichts zu der Beftimmung derfelben gegeben ift, f. Ueberfinnliches (E. 7.).

Erkenntnifsvermögen,

facultas cognofcendi. Das Vermögen des Gemüths, das Dafeyn und die Veränderungen der Gegenftände zu beftimmen.

1. Das Erkenntnifsvermögen ift ein finnliches (Sinnlichkeit), wenn man durch daffelbe unmittelbare Vorftellungen (Anfchauungen) von dem Dafeyn der Gegenftände und ihren Veränderungen empfängt. So erhalte ich durch mein Geficht eine unmittelbare Vorftellung von meinem Garten, durch mein Gehör eine unmittelbare Vorftellung von der Mufik in dem benachbarten Zimmer, durch meinen Geruch eine unmittelbare Vorftellung von der Ausdünftung einer Blume u. f. w. Diefe Sinne gehören alfo zu meinem finnlichen Erkenntnifsvermögen. Diefes finnliche Erkenntnifsvermögen kann uns alfo nicht die Gegenftände darftellen, wie fie an fich find, fondern nur in ihren Verhältniffen zur menfchlichen Natur, z. B. wie fie als räumlich erfcheinen, welches fie darum nicht an fich find, f. Sinnlichkeit.

2. Das Erkenntnifsvermögen ift ein vernünftiges (Verftand in der weiteften Bedeutung des Worts), wenn man vermittelft deffelben das Dafeyn und die Veränderungen der Gegenftände durch Begriffe beftimmt (O. 122), f. Verftand. Es begreift den Verftand, die Urtheilskraft und die Vernunft (in der engften Bedeutung der Worte Verftand und Vernunft) in fich.

3. Sollen beide Erkenntnifsvermögen wirken, fo müffen fie wodurch zur Ausübung erweckt werden; diefes

gefchiehet dadurch, dafs Gegenftände unfere Sinne rühren und theils von felbft Vorftellungen (Anfchauungen) bewirken, theils unfere Verftandesthätigkeit in Bewegung bringen, (die Anfchauungen auf Begriffe zu bringen). Unfer Erkenntnifsvermögen giebt aber (durch finnliche Eindrücke blofs veranlafst) aus fich felbft einen Zufatz her zu dem Grundftoff, den wir durch Eindrücke der Gegenftände auf die Sinne empfangen, das finnliche z. B. Raum und Zeit, das vernünftige, gewiffe Einheiten oder Verftandesbegriffe, durch welche eine Verknüpfung der Wahrnehmungen, oder der mit Bewufstfeyn verbundenen finnlichen Eindrücke möglich wird, als Urfache, Wirkung, Subftanz u. f. w. Es liegt alfo vieles von dem, was wir von den Erfahrungsgegenftänden erkennen, in dem Erkenntnifsvermögen felbft, und eben daher rührt es, dafs wir von den Erfahrungsgegenftänden fo manche Befchaffenheit angeben können, die fie haben müffen, eben weil wir an diefe Art (durch diefe Befchaffenheit) zu erkennen, gebunden find (C. 1. f. U. 339.), f. Critik der reinen Vernunft.

Erklären,

f. Erklärung.

Erklärung,

explicatio, explication. Die deutliche und beftimmte Ableitung von einem Princip (U. 358.). So ift die deutliche und beftimmte Ableitung der Naturveränderungen aus dem Princip des Mechanismus derfelben, dafs fie nehmlich alle unter dem Gefetze der Urfache und Wirkung (Caufalität) ftehen, und fo eine die andere hervorbringt, eine Erklärung diefer Naturveränderungen (U. 354.). Wer hingegen die Formen der Gegenftände der Erfahrung (Erfcheinungen), weil er Zweckmäfsigkeit in denfelben anzutreffen glaubt, von dem Princip der Teleologie, d. i. von einer nach Zwecken wirkenden Urfache deutlich und beftimmt ableitet, der erklärt diefe Formen der Gegenftände (U. 355.).

Diese Arten der Ableitung sind der specifisch verschiedenen Principien wegen, von denen sie geschieht, specifisch von einander verschieden, und heissen daher Erklärungsarten (U. 355.). Jene Erklärungsart heisst die mechanische, diese die teleologische (U. 356.). Eine solche Erklärung heisst auch die Deduction (U. 356.) im weitern Sinne des Worts, welche wieder entweder transscendental, oder metaphysisch, oder empirisch seyn kann, auch giebt es eine juridische, s. Deduction. Die Deduction hat diese Beinamen ebenfalls von der Beschaffenheit des Princips, von welchem sie ableitet, welches entweder transscendental, oder metaphysisch u. s. w. ist. Im engern Sinn nennt Kant auch wohl die transscendentale Deduction, Deduction schlechthin, obwohl nicht immer. Von der Erklärung der Begriffe, s. Begriff, 11. — 13. Eine willkührlich gemachte Erklärung nennt man eine Deutung.

Erlaubt,

ἐξόν, licitum, permis. Ein ethisches Prädicat einer Handlung, welches aussagt, dass sie mit der Autonomie des Willens zusammen bestehen kann (G. 86.). Die Autonomie des Willens ist diejenige Beschaffenheit desselben, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Wollens) ein Gesetz ist. Eine Handlung kann aber mit dieser Autonomie zusammen bestehen, wenn der Gegenstand des Wollens, der zur Handlung bestimmt, den Willen nicht von sich abhängig macht, und keins der Gesetze, die der Wille sich selbst giebt, aufhebt, obwohl die Wirklichmachung des Gegenstandes, oder die Handlung auch von keinem Gesetze des Willens geboten wird. Dass ich dieses Wörterbuch schreibe, ist erlaubt, denn es giebt kein Gesetz des Willens (d. i. kein moralisches Gesetz), dem ich dadurch entgegen handelte, obwohl es auch kein Gesetz giebt, durch welches mir geboten würde, gerade dieses Wörterbuch zu schreiben. Die Handlung, die nicht mit

der Autonomie des Willens zusammen bestehen kann, ist unerlaubt (G. 86.).

2. Erlaubt, sagt Kant auch (K. XXI.), ist eine Handlung, die der Verbindlichkeit nicht entgegen ist. Verbindlichkeit ist die Nothwendigkeit einer Handlung unter einem kategorischen Imperativ der Vernunft; der kategorische Imperativ der Vernunft ist derjenige, welcher die Handlung nicht etwa mittelbar, sondern unmittelbar als objectiv-nothwendig denkt und nothwendig macht. Es ist bei dem kategorischen Imperativ nicht die Vorstellung eines Zwecks mit der Handlung verknüpft, der durch die Handlung erreicht werden kann. Die blosse Vorstellung der Handlung selbst, oder ihre Form, dass die Maxime, nach der sie geschieht, zum allgemeinen Gesetze dienen kann, macht sie nothwendig (K. XXII.). Eine Handlung nun die dieser (moralischen, in der blossen Form der Maxime, nach der eine Handlung geschieht, gegründeten) Nothwendigkeit einer andern Handlung nicht entgegen ist, heisst erlaubt. Eine Handlung, die weder geboten noch verboten ist, ist bloss erlaubt, weil es in Ansehung ihrer gar keine Pflicht giebt, d. i. kein die Neigung einschränkendes Gesetz. Es scheint also, als sei der Wille bei dieser Handlung freier, und als sei sie sittlich-gleichgültig (*indifferens, adiaphooron, res merae facultatis*).

3. Kant sagt (K. XXI.): es giebt in Ansehung der erlaubten Handlung kein die Freiheit (Befugniss) einschränkendes Gesetz. Es fragt sich, was heisst hier Freiheit oder Befugniss? Wenn die Gesetzgebung die eines fremden Willens und nicht die des eigenen Willens (Autonomie) wäre, so wäre diese Freiheit allerdings die Unabhängigkeit des eigenen Willens von dem Gesetze des fremden Willens in Ansehung einer bestimmten Handlung. *) Allein die Freiheit bestehet bei

*) Kant nennt dieses die Freiheit im äussern Gebrauch (K. VII.).

den moralifchen Handlungen eben in der Unabhängigkeit des Willens von allen empirifchen Beftimmungsgründen des Willens; und die Imperativen find die Gefetze der Autonomie, oder des eigenen Willens, in fo fern fie die finnlich afficirte Willkühr einfchränken. Schränkt nun der Imperativ die finnlich afficirte Willkühr in Anfehung einer gewiffen Handlung nicht ein, fo ift die Handlung erlaubt, fchränkt er fie aber ein, fo ift fie unerlaubt. Kant verftehet alfo hier unter Freiheit oder Befugnifs offenbar die Unabhängigkeit der finnlich afficirten Willkühr von einem diefelbe einfchränkenden Gefetze der Autonomie, oder einem Imperativ, der ein Verbot feyn würde, folglich vom Sittengefetze. Hiernach mufs das berichtigt werden, was ich im Artikel: Befugnifs, 2. von diefer Stelle gefagt habe.

4. Man kann nun fragen: giebt es eine folche Unabhängigkeit der finnlichen Willkühr vom Moralgefetze, dafs die Handlung dadurch gänzlich fittlich-gleichgültig würde? giebt es Handlungen, die durch das Moralgefetz weder geboten, noch verboten find? und in diefem Fall fragt es fich wieder, find diefe Handlungen von der Art, dafs fie gar kein Gegenftand des Sittengefetzes find, fo wie etwa die fichtbaren Dinge, als folche, gar keine Gegenftände des Geruchs find, oder giebt es auch da ein Gefetz der Sitten, nur ein folches, das kein Imperativ ift, und alfo weder Gebot, noch Verbot? Wenn die Autonomie des Willens auch über folche Handlungen disponirt, welche weder geboten noch verboten find, fo wären diefe Handlungen nicht fittlich-gleichgültig, fondern fittlich-beftimmt, das Sittengefetz thut über fie einen Ausfpruch, und fie verdienen auch den Namen fittlicher Handlungen, nur nicht fittlich-guter, oder fittlich-böfer, fondern fittlich-zuläffiger Handlungen.

5. Kant läfst die ganze Frage unentfchieden, fagt aber doch (Z. 15.): ob es Erlaubnifsgefetze (*leges permiffivae*) der reinen Vernunft geben könne, fei bisher nicht ohne Grund bezweifelt worden. Wolf entfchied nehmlich dagegen (*philof. pract. univerf. Tom. I.*

§. 184.): „eigentlich, sagt er, sind die Erlaubnissgesetze keine Gesetze, sondern nur die nothwendige Folge der Gebote und Verbote." Er giebt also erlaubte Handlungen zu, sie sollen aber nach ihm lediglich aus dem Gebot und Verbot folgen. Und in der That, was weder geboten, noch verboten ist, das scheint an und für sich selbst, ohne alles weitere Gesetz, schon erlaubt zu seyn. Die ganze Frage aber läfst sich eher beantworten, wenn man bemerkt, dafs erlaubt nichts anders heifst, als moralisch möglich (K. XIX.). Das Erlaubte und Unerlaubte ist nichts anders, als die Kategorie der Möglichkeit oder Unmöglichkeit, in so fern sie die Bestimmung der freien Willkühr betrifft (P. 114. 117.). Diese mufs aber immer autonomisch seyn, d. i. durch ein vom Willen selbst gegebenes Gesetz geschehen. Ist sie das nicht, so wird sie blofs durch Antriebe der Sinnlichkeit bestimmt, und ist nicht frei, sondern abhängig von den Bedingungen der Sinnlichkeit. Wir wollen uns denken, dafs die Willkühr durch eine Neigung afficirt werde, und dafs die Befriedigung dieser Neigung, unter allen vorhandenen Bedingungen, keinem Verbot entgegen ist, so ist sie nach dem Sittengesetze nicht wirklich, denn sonst müfste sie von demselben geboten werden. Da sie nun aber doch wirklich geschieht, und die Willkühr nicht frei seyn würde, wenn sie gar nicht nach dem Gesetze (ohne alle Willensbestimmung durchs Gesetz) geschähe, indem die Formel, sie ist nicht verboten und nicht geboten, blofs sagen würde, sie gehört gar nicht unter die Kategorien der Freiheit, so geschieht sie durch eine Erlaubnifs des Gesetzes, und die Gesetzgebung der Autonomie des Willens macht die Handlung möglich und dadurch zu einer freien (nicht blofs sinnlich bedingten) Handlung.

6. Man kann sich die Sache auch so vorstellen. Eine Handlung ist nicht geboten, heifst, sie gehört nicht unter die Kategorie der Pflicht; sie ist nicht verboten, heifst, sie gehört nicht unter die Kategorie des Pflichtwidrigen. Soll sie also nicht unter gar

keine Kategorie der Freiheit gehören, welches nicht möglich ist, weil der Wille in Ansehung ihrer dann nicht frei seyn würde, so muss sie ihre eigene Kategorie der Freiheit haben, und das ist die der Erlaubniss. Nun ist es wohl wahr, dass, wie Wolf behauptet, die Erlaubniss zur Handlung unmittelbar daraus folgt, dass sie weder geboten noch verboten ist, weil es keine andere Kategorie weiter giebt, unter die sie gebracht werden kann; aber es folgt daraus nicht, dass die Handlung, darum, weil sie erlaubt ist, sittlich gleichgültig ist, sondern nur, dass es eine andere Bestimmung der Willkühr durchs Sittengesetz für diese Handlung giebt, als die Erlaubniss. Nun heisst aber eine Handlung durchs Sittengesetz bestimmen nichts anders, als sie durch ein Gesetz bedingen, folglich hat die erlaubte Handlung jedesmal ihr Erlaubnissgesetz oder Permissivgesetz.

7. Man kann in den Sittenlehren und Rechtslehren die Aufstellung der Erlaubnissgesetze selbst entbehren, weil sie nichts anders enthalten, als was schon durch die Gebote und Verbote nicht sittlich bedingt ist. Aber man kann dieser Vorstellung der Erlaubniss und des Erlaubnissgesetzes nicht entbehren, weil jede Handlung der Ethik sittlich bedingt seyn muss, wenn meine Gesinnung dabei moralisch, und die Handlung selbst legal seyn soll. Denn eine Handlung, welche bloss weder geboten noch verboten ist, kann ich noch nicht legal nennen, sie muss durch ein Gesetz erlaubt seyn, wenn dieses auch implicite in einem Gebot oder Verbot läge. Bei einer rechtlichen Handlung muss ich gesichert seyn, dass meine Handlung nicht in Anspruch genommen werden kann, und das geschieht durch das Permissivgesetz.

8. Grotius und Pufendorf waren der Meinung, dass alle Handlungen, die weder geboten noch verboten sind, sittlich-gleichgültig wären, und dass die Willkühr hier durch kein Gesetz eingeschränkt werde. Der erstere sagt (*de iure belli ac pacis lib. I. C. I §. 9.*):

„die Erlaubnifs ift nicht eigentlich ein Act des Gefezzes, fondern ein blofser Nicht-Act, es fei denn, in fo fern es jeden Andern verbindet, das nicht zu hindern, was das Gefetz Jemanden erlaubt." Und der letztere erklärt fich darüber (*de jure nat. et gent. L. I. C. VI. §. XV.*): „dadurch, dafs man dem Gefetze die Kraft zu verbinden beilegt, fchliefst man ftillfchweigend die blofse Erlaubnifs von der Zahl der Gefetze aus. Ein Römifcher Rechtsgelehrter behauptet demohngeachtet: die Kraft des Gefetzes beftehet darin, dafs es gebietet, verbietet, erlaubt (*permittere*) und ftraft. *) Aber, eigentlich zu reden, ift die Erlaubnifs kein Act des Gefetzes, fondern ein blofser Nicht-act, wenn ich mich fo ausdrücken darf. Was das Gefetz erlaubt, gebietet daffelbe weder, noch verbietet es, folglich handelt es in diefer Rückficht gar nicht. In der That, wenn etwas weder geboten noch verboten ift, fo glaubt man fonft in allen Fällen, dafs es Jedermann frei ftehe, es zu thun oder nicht zu thun; und folglich mufs man es für erlaubt halten, wenn auch das Gefetz davon gar nichts erwähnt hat.

9. Barbeyrac (*Le droit de la guerre et de la paix par Hugues Grotius. Liv. I. Chap. I. §. IX. not. 5.*) antwortet: „die Erlaubnifs ift eine eben fo reale Wirkung des Gefetzes, wenn man es in feinem ganzen Umfange nimmt, als die ftärkfte Verbindlichkeit. Der Gefetzgeber disponirt über alle Handlungen derer, die von ihm abhängen; es giebt keine Handlung, in Rückficht welcher er nicht die Nothwendigkeit, fo oder anders zu handeln, auferlegen könnte. Aber kein Gefetzgeber übt feine Autorität in diefem Umfange aus, er läfst immer in Anfehung einer Menge Dinge die Freiheit **) nach Belieben zu handeln."

*) *Legis virtus (haec) est: imperare, vetare, permittere, punire. Digeft. Lib. I. Tit. III. Leg. VII. ex Modestino.*

**) Dies ift die Freiheit, von der Kant fagt, fie werde durch keinen entgegengefetzten Imperativ eingefchränkt. Bei einer pofitiven

10. „Man kann, fährt Barbeyrac (a. a. O.) fort, diese Erlaubnifs nicht einen blofsen Nicht-Act nennen. Es ist ein sehr positiver, obwohl gewöhnlich stillschweigender Act, durch welchen der Gesetzgeber blofs sein Recht gewissermafsen nicht geltend macht (*se relache de son droit*).*). So dafs, da die gebotenen und verbotenen Handlungen durch das Gesetz positiv festgesetzt sind, in so fern es eine Nothwendigkeit, die erstern zu thun und die andern zu lassen, auferlegt, von der man sich nicht lofs machen kann, die erlaubten Handlungen durch das Gesetz auf ihre Art und nach ihrer Natur eben so positiv bestimmt sind, in so fern das Gesetz ursprünglich die (moralische) Macht ertheilt, sie nach Belieben entweder zu thun oder zu lassen, oder diese Befugnifs (rechtliche Erlaubnifs) bestätigt und läfst, die es hätte, entweder ganz oder zum Theil, aufheben können. Es bedarf dazu keiner besondern Erlaubnifs: das Stillschweigen des Gesetzgebers ist hinlänglich, auf eine positive Erlaubnifs zu allem, was weder geboten noch verboten ist, zu schliefsen. Ueberdem legt ja auch, wie selbst Grotius zugestehet, die Erlaubnifs, die ein Gesetz Jemanden giebt, andern die Verbindlichkeit auf, ihm kein Hindernifs zu verursachen, wenn es ihm einfallen sollte, das zu thun, was das Gesetz erlaubt."

11. „Diese Verbindlichkeit, fährt Barbeyrac (a. a. O.) fort, wird hervorgebracht, und mufs nothwendig hervorgebracht werden, durch ein Recht dessen, dem das Gesetz die Freiheit giebt, nach seiner Willkühr zu

---

Gesetzgebung ist es freilich äufsere Freiheit, bei der Autonomie der Vernunft aber blofse Uebereinstimmung der sinnlich afficirten Willkühr mit dem Gesetze.

*) Hier versieht sich Barbeyrac; durch die stillschweigende Erlaubnifs macht der Gesetzgeber sein Recht ebenfalls geltend. Er kann ja nicht verbieten, und gebieten, ohne das zu erlauben, was nicht in dem Gebote und Verbote mit begriffen ist, und wenn er es auch nicht ausdrücklich gesagt, so ist dennoch diese Erlaubnifs eben so wohl verbindend, als das Gebot und Verbot.

handeln. *) Denn mit allen Verbindlichkeiten, welche man in Beziehung auf einen Andern hat, ist ein Recht (des Andern) verbunden, das ihnen correspondirt; und nicht darum, weil man verpflichtet ist, dies oder jenes zu thun, hat ein Anderer das Recht, dieses zu fordern, sondern im Gegentheil; weil Jemand das Recht hat, dies oder jenes zu fordern, ist man verpflichtet, es zu thun. **) Woher rührt hier das Recht? Es kann blofs aus der Erlaubnifs des Gesetzes entspringen, eine Erlaubnifs, kraft welcher man auch Jedem widerstehen kann, der uns in dem Genusse dieses Rechts stöhren wollte."

12. „Endlich, sagt Barbeyrac (a. a. O.), weifs jeder, dafs die Gesetze zuweilen eine ausdrückliche Erlaubnifs bewilligen, entweder allen denen, die vom Gesetzgeber abhängen, oder nur einigen. Aus diesem allen folgt hinlänglich, dafs die Erlaubnifs nicht vom Begriff des Gesetzes ausgeschlossen werden mufs." Wenn man, sagt er an einem andern Ort (*Le droit de la nature et des gens Liv. I. ch. VI. §. XV. not.* 2), aufmerksam über die Natur der moralischen Gegenstände reflectirt, so wird man finden, dafs die allgemeine Idee des Gesetzes, in so fern sie den Willen eines Gesetzgebers bezeichnet, mit der Verbindlichkeit, gewisse Handlungen zu thun oder zu lassen, zugleich die (äufsere) Freiheit in sich schliefst, andere Handlungen

*) Oder vielmehr, da Verbindlichkeit die Nothwendigkeit der Handlung unter einem kategorischen Imperativ ist, so ist mit jeder Erlaubnifs ein kategorischer Imperativ des Gebots und Verbots für die Andern, und umgekehrt, verbunden. Es kann nichts erlaubt werden, ohne Andern zu gebieten, es zu verstatten, und zu verbieten, es zu hindern; und es kann nichts geboten und verboten werden, ohne Andern zu erlauben, zu fordern, dafs es geschehe, oder unterbleibe. Daher nun, weil die Erlaubnifs den Andern verpflichtet, scheint sie unmittelbar zu berechtigen, dahingegen das Gebot und Verbot verpflichtet, und dadurch den Andern mittelbar berechtigt.

**) Ich habe das Gegentheil gezeigt in meiner Grundlegung zur Metaphysik der Rechte. Züllichau 1796. 8. in den beiden ersten Abschnitten.

zu thun oder zu lassen. Eine Freiheit, deren Bewilligung immer etwas Positives bei sich führt, diese Bewilligung mag nun ausdrücklich oder stillschweigend seyn. Da nun das Recht und die Verbindlichkeit zwei relative (correspondirende) Ideen sind, warum sollte man nicht eben so wohl ein bloßes Erlaubnißgesetz (*Loi de simple permission*) zulassen, als ein Verpflichtungsgesetz (*Loi obligatoire*, Gebot und Verbot), das ist eben sowohl nöthig, um uns in den Stand zu setzen, sicher und ungestraft (oder in der Ethik, um des Gesetzes willen) nach Belieben handeln oder nicht handeln zu können.

13. Grotius erklärt (*de iure belli ac pacis lib. I. cap. I. §. 17. num. 3.*) das Erlaubnißgesetz so: es ist ein Wille des Gesetzgebers, durch welchen er denen, die von ihm abhängen, das Recht oder die moralische Macht giebt, gewisse Dinge sicher und gesetzmäßig zu besitzen, und gewisse Handlungen nach Belieben zu thun, und selbst von Andern zu fordern. Er giebt aber damit offenbar stillschweigend zu, daß die Erlaubniß ein Act des Gesetzes ist. Titius (*Obs. in Pufendorf. L. LI.*) ist der Meinung des Barbeyrac, auch J. Salden (*de Jure Natur. et Gent. secund. Hebraeos Lib. cap. IV.*).

14. Die Formeln, durch welche das Gebot und Verbot ausgedrückt werden, sind: du sollst, du sollst nicht. Es fragt sich nun, wie heißt die Formel, durch welche das Erlaubnißgesetz ausgedrückt wird? und da ist die Antwort: du kannst oder du darfst, als ein Wesen, das den Willen hat, das Sittengesetz zu befolgen, d. i. es ist dir moralisch möglich. Man kann auch noch unterscheiden zwischen ethisch erlaubt, rechtlich erlaubt und gesetzlich erlaubt. Ethisch erlaubt ist eine Handlung, wenn sie vor dem Gewissen erlaubt ist; rechtlich erlaubt, wenn sie keinem Recht eines Andern entgegen ist; gesetzlich erlaubt könnte man die Handlung nennen, wenn man sie zwar als sittlich betrachtet, aber ohne Rücksicht auf die Gesinnung, mit der sie geschieht.

Hiernach stehen diese Begriffe so. Eine Handlung ist durch das

	Gebot	Erlaubnissgesetz	Verbot
Ethisch:	innerlich pflichtmässig,	ethisch erlaubt,	innerlich pflichtwidrig,
Legalität:	äusserlich pflichtmässig, oder legal,	gesetzlich erlaubt,	äusserlich pflichtwidrig, oder illegal.
Rechtlich:	rechtsgültig,	rechtlich erlaubt oder befugt,	rechtswidrig.

15. Der einzige Umstand, dessen Erklärung noch Schwierigkeiten zu haben scheint, ist das Kennzeichen, woran ich die Erlaubniss zur Handlung erkenne. Und dieses Kennzeichen ist, dass das Gegentheil der Maxime, wornach die Handlung geschehen soll, eben so wohl allgemeines Gesetz seyn kann, als die Maxime selbst. Man fragt z. B. ob es allgemeines Gesetz werden könne, Schweinefleisch zum Nahrungsmittel zu gebrauchen, und da findet sich, dass diese Maxime sich sowohl als allgemeines Gesetz denken lasse, indem darin kein Widerspruch ist, als auch als allgemeines Gesetz wollen lasse. Aber eben sowohl kann es auch allgemeines Gesetz seyn, Schweinefleisch nicht zum Nahrungsmittel zu gebrauchen, wie es schon einmal unter einem Volke der Fall gewesen ist. Folglich ist es ein Erlaubnissgesetz der Ethik, Schweinefleisch zum Nahrungsmittel zu gebrauchen; oder, du kannst als ein nach dem Moralgesetze lebender Mensch Schweinefleisch essen.

16. Aber Gesetze, sagt Kant (E. 15.), enthalten einen Grund objectiver praktischer Nothwendigkeit. Erlaubniss hingegen enthält einen Grund der praktischen Zufälligkeit gewisser Handlungen, denn sowohl die erlaubte Handlung als auch ihr Gegentheil ist praktisch

möglich. Widersprechen sich also nicht die Begriffe Gesetz und Erlaubnifs, wenn man sie zusammen in einen Begriff des Erlaubnifsgesetzes vereinigt? Allein das Object des Gesetzes ist hier die Erlaubnifs (denn Erlaubnifsgesetz heifst so viel, als ein Gesetz, welches die Erlaubnifs giebt), diese hat objective praktische Nothwendigkeit, das Object der Erlaubnifs ist aber die Handlung, diese hat objectiv praktische Zufälligkeit. Ein Erlaubnifsgesetz ist also ein solcher praktischer Grundsatz, der für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens praktische Nothwendigkeit hat, und Handlungen desselben für praktisch zufällig erklärt; z. B. du kannst, als ein Wesen, das den Willen hat, das Sittengesetz zu befolgen, oder du darfst jede Speise zu deiner Nahrung oder deinem Vergnügen geniefsen, die deiner Gesundheit nicht schädlich und dein Eigenthum ist. Man sieht übrigens aus der Stelle (K. 15.), dafs Kant ebenfalls für die Erlaubnifsgesetze ist. Dafs es übrigens blofs erlaubte Handlungen, und folglich Erlaubnifsgesetze der moralisch-praktischen Vernunft giebt, kann man auch daraus sehen, dafs jede Pflicht von weiter Verbindlichkeit, eben dieser ihrer Natur nach, blofs erlaubte Handlungen, voraussetzt (T. 78), zwar nicht als Ausnahmen von der Maxime der Handlungen, sondern als solche, die in der Collision der Bestimmungsgründe der moralisch-praktischen Vernunft, d. i. durch die Einschränkung einer Maxime durch die andere, verstattet werden (T. 20.). Ein Beispiel davon siehe im Artikel: Ehe, 16. Auch sagt Kant selbst, man könne das rechtliche Postulat der praktischen Vernunft: eine Maxime, nach welcher, wenn sie Gesetz würde, ein Gegenstand der Willkühr an sich (objectiv) herrenlos (*res nullius*) werden müfste, ist rechtswidrig, ein Erlaubnifsgesetz der praktischen Vernunft nennen, weil es uns eine Befugnifs (rechtliche Erlaubnifs) giebt (K. 56. 58).

Kant. Grundlegung zur Metaph. der Sitten II. Abschn. S 86.

Deff Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre Einleitung I. S. VII §. IV. S. XIX. ff. I. Th. I. Hauptst. §. 2. S. 56. — S. 58.

Dess. Critik der prakt. Vern. I. Th. I. B. II. Hauptst. S. 114 — S. 117.

Dess. Zum ewigen Frieden. I. Abschn. *₊* S. 15. *).

Dess. Metaph. Anfangsgründe der Tugendlehre. Einleit. VII S. 20. - I. B. I. Hptst. II. Artik. §. 7. Casuist. Frage. S. 78.

Erörterung,

s. Exposition.

Erscheinen,

apparere, *apparoitre*. Ein Gegenstand der Sinnlichkeit seyn (C. 43). Es ist aber etwas ein Gegenstand der Sinnlichkeit, wenn es unsere Sinne so afficirt, dass wir eine Anschauung davon bekommen, und es im Raum oder doch in der Zeit wahrnehmen. Man nennt es erscheinen, weil diese Gegenstände ausser der Erfahrung, wenn sie nicht die Sinnlichkeit afficiren, auch nicht die Beschaffenheit haben können, die sie als Gegenstände der Sinnlichkeit von derselben bekommen. Sie können z. B. nicht im Raum, in der Zeit, nicht ausgedehnte Wesen u. s. w. seyn, weil diese Beschaffenheiten ihren Grund in unserer Sinnlichkeit, d. i. unserm Vermögen, Eindrücke zu empfangen, haben, welche von diesem Vermögen eine gewisse Form bekommen, so dass sie solche Gegenstände werden, in denen wir das zu suchen haben, was uns afficirt.

2. Man sieht es gewöhnlich für ausgemacht an, dass die Gegenstände der Sinnenwelt auch dann, wenn sie nicht angeschauet werden, folglich auch ausser der Erfahrung, wirklich so sind, wie wir sie wahrnehmen, und durch Beobachtungen und Erfahrungen sie kennen lernen. Da aber so vieles von den Gegenständen *a priori*, d. i. unabhängig von aller Wahrnehmung, mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit kann ausgesagt werden, so hat Kant zuerst hieraus ganz richtig geschlossen, dass

die sinnlichen Gegenstände nichts anders als Darstellungen von etwas sind, wie es uns erscheint, d. i. so wie es unsere Sinne afficirt, und dadurch seine Beschaffenheit als Erscheinung enthalte, die kein Ding an sich seyn kann, s. An sich. (C. 69.)

3. Kant sagt (C. 125): erscheinen heisst empirisch angeschauet und gegeben werden. Gesetzt ich höre eine Musik, so fällt sie mir ins Gehör, und wird ein Gegenstand für diesen Sinn. Ich schaue dann die Musik empirisch an, durch mein Gehör, d. i. ich bekomme eine solche Vorstellung von ihr, bei der ich eine Empfindung habe, durch die ich mir der Musik als wirklich vorhanden bewusst werde. Ich bringe die Musik nicht selbst hervor, sondern sie wird mir durch die Eindrücke auf meinen Sinn des Gehörs gegeben. Hätte ich kein Gehör, so gäbe es für mich keine Musik, aber doch für Andere. Gäbe es aber gar keinen Sinn des Gehörs, so gäbe es auch gar keine Musik, die aus Tönen besteht, welche bloss durchs Gehör und die Afficirung desselben ihr Daseyn haben. Die Musik erscheint also, und ist ausser der Erfahrung, an sich, nicht vorhanden (C. 125.), s. Erscheinung, Anschauung und An sich.

Kant. Critik der rein Vern. Elementarl. I Th. I. Abschnitt. §. 3. III. S. 43. — II. Abschnitt. §. 8 III. S. 69. — II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptst. I. Abschn. §. 14. S. 125.

Erscheinung,

Phänomen, φαινομενον, *phaenomenon*, *phénomène*. Dasjenige, was dem Gegenstande nur zufälliger Weise zukommt, und nur auf eine besondere Stellung oder Organisation dieses oder jenes Sinnes (nicht für jeden menschlichen Sinn überhaupt) gültig ist (C. 62.). Das ist die gewöhnliche empirische Bedeutung dieses Worts. In diesem Sinne sagt man vom Regenbogen, er sei eine Erscheinung. Denn ein solcher farbiger Bogen ist nicht wirklich an dem Ort vorhanden, wo wir ihn erblicken,

sondern wir sehen ihn nur, wenn es eine ganze Fläche oder Wand von Regentropfen giebt, welche die Sonne bescheinet, so dass von gewissen Stellen derselben die Sonnenstralen frei in unser Auge gelangen können. Dieser Regenbogen kömmt also dem Gegenstand, d. i. den Regentropfen, die jene Wand bilden, nur zufälliger Weise zu, denn nicht immer, wenn es regnet, sehen wir in den Tropfen einen Regenbogen. Ferner ist er nur für die besondere Stellung unseres Auges gültig, er kann nicht gesehen werden, wenn wir nicht die Sonne im Rücken haben, indem wir jene Regenwand, welche die fallenden Regentropfen bilden, anblicken, und wenn die Sonne nicht höher als 51 Grad am Himmel steht. Hiernach ist also der Regenbogen eine blosse Erscheinung, und der Sonnenregen die Sache an sich selbst, an welcher der Regenbogen zufällig erscheint. Das ist auch ganz richtig, wenn wir den Ausdruck Sache an sich selbst in physischer Bedeutung nehmen, und darunter das verstehen, was in der allgemeinen Erfahrung, unter allen noch so verschiedenen Lagen, die es zu den Sinnen hat, doch in der Anschauung so und nicht anders bestimmt ist (C. 62. f.) Ein Beispiel von einem nur für die subjective Organisation eines einzelnen Sinnes gültigen Phänomen ist, dass der Gelbsüchtige alles gelb sieht.

2. In Kants transscendentalem Systeme heisst aber Erscheinung, oder Sinnenwesen (C. 306), jedes Object der sinnlichen Anschauung (C. XXVI.). Nehmen wir z. B. den ganzen Regenbogen mit dem Erfahrungsgegenstande, der Regenwand, selbst, worin er sich zufällig bildet, und fragen, ohne uns daran zu kehren, dass jeder Mensch, der mit uns einerlei Standpunct hat (das Gesicht nach der Regenwolke zugekehrt, und die Sonne im Rücken, niedriger als 51 Grad), den Regenbogen sieht, folglich auch in der Wahrnehmung der Regentropfen, in denen sich die Sonnenstralen brechen, mit uns übereinstimmt; so können wir noch fragen, ob, wenn wir nicht durch Sinne die Gegenstände anschaueten, bloss kein Regenbogen da seyn würde, oder ob dann noch ein

andrer Unterschied seyn würde. Und da behauptet Kant, dass dann, wenn wir die Regentropfen ohne Sinne erkennen könnten, nicht so wie sie durch die Sinne gewisse Beschaffenheiten annehmen, diese Regentropfen selbst nicht vorhanden seyn würden, und dass sie selbst nicht nur, sondern auch ihre runde Gestalt, ja sogar der Raum, in welchem sie fallen, nichts an sich selbst sind, sondern blosse Erscheinungen, d. i. blosse Modificationen, oder Grundlagen unserer sinnlichen Anschauung, dass aber das eigentliche Object, welches kein Gegenstand der Erfahrung ist, sondern der Grund des Daseyns eines Erfahrungsgegenstandes in unsern Sinnen, und das daher das transscendentale Object heisst, uns ganz unbekannt bleibt. In der empirischen Anschauung können also empirische Erscheinungen seyn, welche wegfallen, wenn der Sinn eine andere Stellung, oder Organisation bekommt; aber die ganze empirische Anschauung stellt uns nur eine transscendentale Erscheinung dar, und es ist in dieser Anschauung gar nichts, was irgend eine Sache an sich selbst anzeige. Wir haben es daher überall in der Sinnenwelt, oder in der Erfahrung, selbst bis zu der tiefsten Erforschung ihrer Gegenstände, keinesweges mit Dingen an sich selbst, sondern mit nichts als mit Erscheinungen zu thun (C. 62. f. P. 93.), s. Aesthetik, 8 — 12. Diese Theorie ist von der des Leibnitz über die sinnlichen Gegenstände ganz unterschieden. Leibnitz nahm die Erscheinungen als Dinge an sich selbst, ob er gleich, wegen der Verworrenheit ihrer Vorstellungen, die nach seiner Meinung die Sinne hinein brachten, dieselben auch mit dem Namen der Phänomene belegte. Kant hingegen behauptet, die sinnlichen Gegenstände sind darum Erscheinungen, weil sie nicht Dinge an sich selbst sind, sondern Vorstellungen in unsern Sinnen, welche die Gegenstände an sich nicht verworren, sondern gar nicht darstellen, denen wir aber, durch den Verstand genöthigt, Dinge an sich zum Grunde legen müssen, die wir aber gar nicht erkennen können (C. 320.). Leibnitz verwechselte die reinen Verstandesobjecte, oder Dinge an sich selbst mit den Erscheinungen (C. 376.).

3. So wie also in der Erfahrung der Regenbogen nicht etwas ist, was sich in den Regenwolken befindet, sondern bloss in unserm Sinn des Gesichts sein Daseyn hat, aber doch so, dass ausser uns etwas ist, was da verursacht, dass wir einen solchen Regenbogen erblicken; eben so ist jeder Gegenstand einer empirischen Anschauung (Wahrnehmung C. 225. 422. Pr. 81.) selbst nicht etwas, was sich auch ausser der Erfahrung an irgend einem Ort so befände, denn selbst jeder Ort ist etwas im Raum, und hat folglich mit allem dem, was an dem Ort ist, zusammt dem ganzen Raum, nur in unsern Sinnen sein Daseyn, aber doch so, dass wir, durch unsere Denkgesetze selbst genöthigt (Pr. 104. f.), nach welchen alles seinen Grund haben muss, einen Grund des Daseyns dieser Gegenstände in unsern Sinnen denken müssen, der nicht wieder Erfahrungsgegenstand, oder Erscheinung seyn kann (C. 565.), sondern das, was erscheint, welches daher die intelligibele Ursache der Erscheinung oder der transscendentale Gegenstand heisst, und uns gänzlich unbekannt ist und bleiben muss. Denn was die Gegenstände an sich selbst seyn mögen, kann uns durch die aufgeklärteste Erkenntniss der Erscheinung derselben, die uns allein gegeben ist, niemals bekannt werden (C. 69). Kant setzt in der Erklärung des Begriffs der Erscheinung noch das Prädicat unbestimmt hinzu (C. 34), um dadurch das Gedachte auszuschliessen, nicht der Gegenstand, in so fern er schon durch Prädicate bestimmt wird, sondern so wie er sich in der Anschauung darstellt, heisst die Erscheinung. Schon lange vor Lockes Zeiten, am meisten aber nach diesen, hat man allgemein angenommen und zugestanden, dass man, unbeschadet der wirklichen Existenz äusserer Dinge, von einer Menge ihrer Prädicate sagen könne, sie gehöreten nicht zu diesen Dingen an sich selbst. Man nannte sie daher Erscheinungen, oder Gegenstände, die ausser unserer Vorstellung keine eigene Existenz haben. Dahin gehören z. B. die Wärme, die Farbe, der Geschmack, der Geruch u. s. w. Kant behauptet nun, nicht nur diese Qualitäten der Cörper, sondern auch alle übrigen, z. B. die Ausdehnung, der Ort, und überhaupt der Raum, mit allem, was ihm

anhängig ift, die Undurchdringlichkeit oder Materialität, Geftalt, Gröfse u. f. w. find nicht weniger Erfcheinungen. Jene find nur Modificationen einzelner Sinne, diefe Modificationen der Sinnlichkeit überhaupt. Alle Eigenfchaften alfo, die die Anfchauung eines Cörpers ausmachen, gehören zu feiner Erfcheinung, als Ding an fich ift er uns gänzlich unbekannt (Pr. 64).

4. Man mufs aber ja nicht Erfcheinung und Schein für einerlei halten, welches von den älteften Zeiten der Philofophie her gefchah, und einem noch unausgebildeten Zeitalter wohl zu verzeihen ift (Pr. 104). Man hat Kant, ob er gleich ausdrücklich (C. 349) vor diefer Verwechfelung warnt, dennoch den Vorwurf gemacht, er verwandele die ganze Sinnenwelt in lauter Schein, (Pr. 65), da er fie doch nur für Erfcheinungen erklärt. Etwas ift nehmlich eine Erfcheinung, weil es von den Sinnen dargeftellt wird, und der Gegenftand an fich nicht fo befchaffen feyn kann, als er in unfrer finnlichen Vorftellung (der Erfcheinung) fich darftellt (Pr. 61.). Eine Erfcheinung ift daher eine blofse Vorftellung, die, aufser unfern Gedanken, keine an fich gegründete Exiftenz hat (C. 518. f.), und erft durch die Einwirkung der Sinnlichkeit auf die, durch die Afficirung der Sinnlichkeit hervorgebrachte, Empfindung gewirkt wird (C. 527). Sie ift daher auch nur in der Wahrnehmung wirklich, die in der That nichts anders ift, als die Wirklichkeit einer empirifchen Vorftellung, d. i. Erfcheinung (C. 521.). Aber etwas ift Schein, wenn der Gegenftand ganz anders von uns beurtheilt wird, als er wirklich befchaffen ift. Der Schein ift daher ein irriger Gedanke, der weder in der Erfahrung, noch aufser derfelben einen Gegenftand hat, der dadurch gedacht würde, und durch den nicht bemerkten Einflufs der Sinne auf den Verftand im Urtheile deffelben bewirkt wird. Die Erfcheinung ift alfo ein Gegenftand, fo fern er angefchauet wird, der Schein aber ein Irrthum im Urtheile über einen Gegenftand. In den Sinnen ift kein Schein, denn fie irren ja nicht, indem fie gar nicht urtheilen. Erfcheinung drückt das Ver

hältnifs des Gegenftandes zu unferer Sinnlichkeit, Schein ein Verhältnifs des Gegenftandes zu unferm Verftande aus, f. Schein. Die finnlichen Gegenftände find Erfcheinungen, fie aber für Dinge an fich halten, das ift Schein, der durch den unbemerkten Einflufs der Sinne auf den Verftand entfpringt, welcher dadurch zu einem irrigen Urtheil verleitet wird (C. 349. f.)

5. Endlich mufs man fich auch nicht vorftellen, dafs Kant alles in blofse Erfcheinung verwandelt. Denn es ift unmöglich, etwas für Erfcheinung zu halten, ohne etwas vorauszufetzen, das da erfcheint. Der Verftand gefteht eben dadurch, dafs er Erfcheinungen annimmt, das Dafeyn von Dingen an fich felbft zu, und in fo fern können wir fagen, dafs die Vorftellung folcher Wefen, die den Erfcheinungen zum Grunde liegen, mithin blofser Verftandeswefen (*intelligibilia*, d. i. Gegenftände des reinen Verftandes), nicht allein zuläffig, fondern auch unvermeidlich fei. Darum ift auch der gemeinfte Verftand, wie bekannt, fo geneigt, hinter den Gegenftänden der Sinne noch immer etwas Unfichtbares, für fich felbft Thätiges zu erwarten. Er verdirbt es aber wiederum dadurch, dafs er fich diefes Unfichtbare verfinnlicht, d. i. zum Gegenftande der Anfchauung machen will, und dadurch alfo nicht um einen Grad klüger wird (G. 107.). Kant giebt zu, was man irgend zugeben kann. Er gefteht, dafs es aufser uns Cörper, d. i. Dinge gebe, die, ob zwar nach dem, was fie an fich felbft feyn mögen, uns gänzlich unbekannt, wir durch die Vorftellungen kennen, welche ihr Einflufs auf unfere Sinnlichkeit uns verfchafft, und denen wir die Benennung eines Cörpers geben, welches Wort alfo blofs die Erfcheinung jenes uns unbekannten aber nichts deftoweniger wirklichen Gegenftandes bedeutet (Pr. 63.) Denn von diefen Verftandeswefen, die darum fo heifsen, weil der Verftand fie fich als den Grund der Erfcheinungen nothwendig denken mufs, erkennen wir gar nichts, nicht einmal das Dafeyn derfelben. Denn das Denken des Dafeyns derfelben, wel-

ches unferm Verftande nothwendig und unvermeidlich ift, ift noch bei weitem nicht ein Erkennen dieses Daseyns. Wir können uns gar nicht einmal eine Vorftellung davon machen, wie etwas, das nicht im Raum und in der Zeit, und alfo nicht Erfcheinung ift, vorhanden feyn kann. Denn mit der Vorftellung eines Dafeyns müffen wir immer das irgendwo und irgendwann verknüpfen, wenn wir diefes Dafeyn erkennen wollen, f. Denken und Erkennen.

6. Man unterfcheidet an den Erfcheinungen die Materie und die Form. Die Materie der Erfcheinung ift das, was in ihr Empfindung ift, denn diefe macht das Empirifche aus; die Form der Erfcheinung ift Raum und Zeit (Pr. 54). Es giebt ferner äufsere und innere Erfcheinungen. Die äufseren find diejenigen, welche im Raume find. Sie befinden fich zugleich in der Zeit, weil die Zeit die Form unferes inneren Sinnes ift, und alfo alles, was fich in den Sinnen befindet, folglich auch die äufsere Anfchauung, eine Beftimmung des Gemüths ift, und daher auch zum innern Zuftande gehört, und folglich der Form deffelben, der Zeit, unterworfen feyn mufs. Denn alle Cörper mit fammt dem Raume, darin fie fich befinden, find nichts als blofse Vorftellungen (K. VII.) in uns, und exiftiren nirgends anders, als blofs in unfern Gedanken (finnlichen Vorftellungen). Sie find uns als aufser uns befindliche Gegenftände gegeben, allein von dem, was fie an fich felbft feyn mögen, wiffen wir nichts, fondern kennen nur Erfcheinungen (Pr. 62. ff.). Die innern Erfcheinungen find diejenigen, welche blofs in der Zeit find, alfo alle unfere übrigen Vorftellungen, die nicht räumlich find (C. 51.).

7. Was wir alfo erkennen, find blofs Erfcheinungen, niemals Dinge an fich felbft. Auch den Begriff von fich felbft bekommt der Menfch nicht *a priori*, fondern empirifch, folglich erkennt er auch fich felbft nur, wie er fich erfcheint, nicht wie er an fich felbft feyn mag. Denn er kann auch von fich felbft nur Kundfchaft einziehen durch den innern Sinn, und folglich nur

durch die Erfcheinung feiner Natur, und die Art, wie fein Bewufstfeyn afficirt wird (G. 105. ff.).

Erfitzung,

f. ~~Verjährung~~. Ersitzung 24.

Erweiterungsurtheil,

fynthetifches Urtheil, erweiterndes Urtheil, Verknüpfungsurtheil, *judicium fyntheticum*, ift ein folches Urtheil, in welchem das Verhältnifs des Subjects A zum Prädicat B fo gedacht wird, dafs das Prädicat B entweder ganz aufser dem Begriff A liegt, und doch mit demfelben in Verknüpfung fteht, oder, obwohl keinem Begriffe in A widerfpricht, dennoch in keiner Verknüpfung mit A fteht. Es heifst ein Erweiterungsurtheil, weil es wirklich unfere Erkenntnifs vom Subject A erweitert oder vergröfsert, indem es ein Prädicat zu demfelben hinzufügt, oder mit demfelben verknüpft, das wir, als dem A zugehörig, aus dem blofsen Begriff des A nicht würden erkannt haben; oder weil es etwas von A verneint, wovon wir aus dem blofsen Begriff von A nicht wiffen können, ob es nicht mit A verknüpft ift (C. 10. Pr. 25. f.).

1. Es giebt Erweiterungsurtheile *a pofteriori*, deren Urfprung empirifch ift, und da lehrt uns die Erfahrung, dafs B entweder mit A verknüpft ift, oder nicht. Diefe Urtheile find den analytifchen entgegengefetzt, in welchen B entweder in A enthalten ift, oder einem Merkmal in A, dem — B widerfpricht. Erweiterungsurtheile aber können nimmermehr allein nach dem Satze des Widerfpruchs entfpringen, ihr Prädicat wird nicht fchon im Subjecte gedacht (O. 133). Ein jedes Erweiterungsurtheil erfordert ein ganz anderes Princip, ob es zwar aus diefem Princip oder Grundfatze jederzeit dem Satze des Widerfpruchs gemäfs abgeleitet werden mufs, denn diefem Grundfatze des Denkens darf nichts zuwider feyn. Ein Cörper ift fchwer, ift ein Urtheil, das meinen Begriff vom Cörper (welcher

hier das Subject A ist) erweitert, oder genauer bestimmt (O. 134.). Denn in dem Begriff des Cörpers liegen wohl die Merkmale: Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Gestalt, Gröfse u. f. w., aber nicht die Schwere. Sehe ich aber auf die Erfahrung zurück, von welcher ich den Begriff des Cörpers abgezogen habe, so finde ich mit den angeführten Merkmalen auch jederzeit die Schwere verknüpft. Die Erfahrung ist also hier das Princip oder der Grund, der mir es möglich macht, das Prädicat der Schwere zu dem Begriff des Cörpers hinzuzufügen, und meine Erkenntnifs von ihm zu erweitern. Die Erfahrung ist nehmlich selbst eine die Erkenntnifs erweiternde Verknüpfung der Anschauungen, folglich müssen auch Cörper und schwer, die die Erfahrung zusammen ausmachen, oder Theile derselben sind, in einer solchen, obwohl zufälligen Verknüpfung gedacht oder in einem Bewufstseyn verbunden werden (Pr. 26. f. 88. C. 12.).

2. Die Richtigkeit der Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject in Erweiterungsurtheilen beruhet nicht auf Identität (C. 10.), sondern auf etwas Drittem, was weder im Subject noch im Prädicat liegt, noch diese selbst sind. Bei Erfahrungsurtheilen ist dieses Dritte die Erfahrung, bei mathematischen Urtheilen ist es die Anschauung in der Construction, bei philosophischen Erweiterungsurtheilen *a priori* ist es die Beschaffenheit unsers Erkenntnifsvermögens selbst, in so fern auf demselben die Möglichkeit der Erfahrung beruhet. Z. B. ein Cörper ist schwer; ich darf nur alle Cörper, die ich wahrnehme, in dieser Rücksicht beobachten, so werde ich diese Verknüpfung zwischen Cörper und schwer jederzeit in der Erfahrung wahrnehmen. Sieben und fünf zusammen ist zwölf ($7+5=12$); ich darf nur, um dieses einzusehen, zwölf Puncte vermittelst der Einbildungskraft neben einanderstellen, d. h. die Zahl zwölfe ganz allgemein construiren, wie in A B,

A . . . . B
C . . . . F
D E

und sodann sieben Puncte C D als so viel Einheiten der Zahl sieben so unter AB setzen, dafs immer

eine Einheit von C D unter eine Einheit von AB zu stehen kömmt, und dann es mit der Zahl fünf EF eben so machen, nur so, dafs ich da fortfahre, wo die Zahl sieben aufhört, so finde ich, dafs unter AB gerade so viel Puncte zu stehen kommen, als AB Puncte hat. Diese Construction vertritt also hier die Stelle der Erfahrung, und gilt dennoch ganz allgemein für Einheiten von jeglicher Art, welche die Zahlen 7, 5 und 12 enthalten möchten. Alles, was in den Dingen Substanz ist, das ist beharrlich; ist ein metaphysisches Erweiterungsurtheil. Hier ist nun das Dritte, worauf die Verknüpfung zwischen Substanz der Dinge und der Beharrlichkeit der Substanz beruhet, die Beschaffenheit unsers Erkenntnifsvermögens und die darauf beruhende Möglichkeit der Erfahrung. Alle Wahrnehmungen kommen nach und nach in uns, und müssen, wenn Erfahrung daraus werden soll, so mit einander verknüpft werden, dafs diese Verknüpfung mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit verbunden ist. Nun sind alle sinnlichen Gegenstände Erscheinungen in der Zeit, und folgen auf einander, die Zeit selbst aber bleibt, kann aber für sich nicht wahrgenommen werden. Folglich muss sie in den Erscheinungen ein Substrat haben, an dem die Folge der Bestimmungen der Erscheinungen wahrgenommen wird, und das ist die Substanz, von der alles übrige nur Bestimmungen sind. Diese Substanz also muss immer bleiben, sonst wäre die Erfahrung eines Wechsels der Bestimmungen der Substanz nicht möglich, indem dieser Wechsel an nichts wahrgenommen werden könnte (C. 225.), s. übrigens analytisches Urtheil.

Erwerbung,

acquisitio, *acquisition*. Dies ist der Name der Handlung, durch die ich mache (*efficio*), dafs etwas mein wird (K. 76.), deren Kenntnifs also einen der wichtigsten Theile der Rechtslehre, und folglich auch des Naturrechts, ausmacht. Ich will in diesem Artikel Kants Lehre darüber auseinander setzen, dann zeigen, wie ich hierin mit ihm übereinstimme, zuletzt aber

die vornehmsten Erklärungsarten der Naturrechtslehrer über die ursprüngliche Erwerbung hinzufügen.

Kants Lehre von der Erwerbung überhaupt.

1. Wie muss ich es anfangen, wenn ich etwas erwerben will? Es giebt ein ursprüngliches und ein erworbenes äusseres Mein. Ursprünglich mein ist dasjenige Aeussere, was ohne Aeusserung meiner Willkühr, und also einen rechtlichen Act mein ist. Eine Erwerbung aber ist ursprünglich, wenn sie nicht von dem Seinen eines Andern abgeleitet ist. Gesetzt, eine bisher unbekannte und unbewohnte Insel in der Südsee werde entdeckt, sie gehörte bisher Niemanden, war also nicht das Seine eines Andern, könnte sie nun der Entdecker rechtlich für sein Eigenthum erklären, so wäre diese Erwerbung ursprünglich (K. 76.).

2. Nichts Aeusseres ist ursprünglich mein, denn das äussere Meine ist dasjenige, in dessen Gebrauch mich zu stöhren Läsion seyn würde, ob ich gleich nicht im Besitze desselben (nicht Inhaber des Gegenstandes) bin (K. 61.). Nun giebt es nichts Aeusseres von der Art, als der Boden, und was auf demselben ist (als Accidenzen desselben.) An diesem hat aber ursprünglich ein jeder eben das Recht, was ich daran habe — Wohl aber kann etwas Aeusseres ursprünglich (1.) erworben seyn. — Der Zustand der Gemeinschaft des Mein und Dein (*communio*) kann nie als ursprünglich gedacht, sondern muss (durch einen äussern rechtlichen Act) erworben werden; obwohl der Besitz eines äussern Gegenstandes ursprünglich und gemeinsam seyn kann. Eine solche ursprüngliche Gemeinschaft (*communio mei et tui originaria*) ist nicht die uranfängliche (*communio primaeva*); denn unter dieser letztern versteht man diejenige, welche in der ersten Zeit der Rechtsverhältnisse unter Menschen gestiftet worden, und nun auf Geschichte gegründet werden kann, unter der erstern aber versteht man, dass allen Menschen der

Gemeinbefitz des Erdbodens angebohren ist, eine Vernunftidee, die aller rechtlichen Erwerbung zum Grunde liegt (K. 76. f.).

3. Kant stellt nun folgendes Princip der äufsern Erwerbung auf: Mein ist,

a. was ich (nach dem Gesetze der äufsern Freiheit) in meine Gewalt bringe. Die äufsere Freiheit, oder die Freiheit im äufsern Gebrauche, ist diejenige, auf welche sich blofs solche Gesetze beziehen, die nur auf blofs äufsere Handlungen und deren Gesetzmäfsigkeit gehen. Das Gesetz der äufsern Freiheit ist also dasjenige, was blofs die äufsere Handlung und deren Gesetzmäfsigkeit betrifft, und daher juridisch heifst. Es heifst auch das äufsere Gesetz. Ich bringe endlich etwas in meine Gewalt (*in potestatem meam redigo*), wenn ich durch einen Act der Willkühr das physische Vermögen erlange, beliebigen Gebrauch davon zu machen. (K. 57.). Folglich

b. wovon, als Object meiner Willkühr, Gebrauch zu machen, ich (nach dem Postulat der praktischen Vernunft) das Vermögen habe. — Das Postulat der praktischen Vernunft ist das rechtliche: es ist möglich, ein jedes äufsere Object meiner Willkühr als das Meine zu haben (K. 56.). Endlich

c. was ich (gemäfs der Idee eines möglichen vereinigten Willens) will, es soll mein seyn. Die Idee eines möglichen vereinigten Willens ist die Vorstellung davon, dafs alle übrigen darin mit einstimmen, dafs dasjenige das Meine seyn soll, wovon ich will, es soll das Meine seyn (K. 77.).

4. Die Momente (*attendenda*) der ursprünglichen Erwerbung sind also:

a. die Apprehension (*apprehensio*) eines Gegenstandes, der Keinem angehört, widrigenfalls sie der Freiheit Anderer nach allgemeinen Gesetzen widerstreiten

würde. Diese Apprehension ist die Besitznehmung des Gegenstandes der Willkühr im Raume und der Zeit; der Besitz also, in den ich mich setze, ist der Besitz in der Erscheinung (*possessio noumenon*), oder der sinnliche, d. i. empirische Besitz (die Inhabung) (K. 62.).

b. die Bezeichnung (*declaratio*) des Besitzes dieses Gegenstandes und des Acts meiner Willkühr, jeden Andern davon abzuhalten, weil sonst ein Anderer das Meine apprehendiren könnte, als gehöre es noch Keinem.

c. die Zueignung (*appropriatio*) als Act eines äusserlich allgemein gesetzgebenden Willens (in der Idee), durch welchen jedermann zur Einstimmung mit meiner Willkühr verbunden wird. Hierauf beruht der Schlussſatz: der äussere Gegenstand ist mein, d. i. der Besitz ist ein blofs rechtlicher (*possessio noumenon*) (K. 77. f.).

5. Die ursprüngliche Erwerbung eines äussern Gegenstandes heisst Bemächtigung (*occupatio*), und kann blofs an cörperlichen Dingen (Substanzen) statt finden. Wo nun eine solche statt findet, bedarf sie zur Bedingung des empirischen Besitzes die Priorität der Zeit vor jedem Anderen, der sich einer Sache bemächtigen will (*qui prior tempore potior iure*). Es muss noch kein Andrer sich in den Besitz der Sache gesetzt haben, sonst ist gar keine ursprüngliche Erwerbung derselben möglich, weil der Andere wenigstens das voraus hat, dass er im Besitze ist, obwohl dieser Besitz darum noch nicht rechtlich ist. Die Bemächtigung ist als ursprünglich auch nur die Folge von einseitiger Willkühr; denn wäre dazu eine doppelseitige erforderlich, so würde sie von dem Vertrag zweier (oder mehrerer) Personen abgeleitet seyn. Wäre zu der Bemächtigung nehmlich noch die Willkühr eines oder mehrerer Andern nöthig, dann wäre sie doppelseitig, aber dann wäre sie aus dem Seinen dieser Andern abgeleitet, folglich nicht ursprünglich und keine Bemächtigung. Wie aber ein solcher Act der Willkühr, als die

Bemächtigung ist, das Seine für Jemanden begründen könne, ist nicht leicht einzusehen; denn zu jedem rechtlichen Besitze wird die Willkühr aller als Rechtsgrund erfordert, indem die Maxime, nach welcher ich etwas erwerbe, stets allgemeingültig für die Willkühr aller seyn muss. Man muss aber ja nicht die ursprüngliche Erwerbung mit der ersten verwechseln. Die letztere hat bloss zum Merkmal, dass vor ihr keine andere hergegangen ist, die erste, dass sie zugleich einseitig ist. Die Erwerbung eines öffentlichen rechtlichen Zustandes durch Vereinigung des Willens Aller zu einer allgemeinen Gesetzgebung z. B. wäre eine erste Erwerbung, denn es darf keine vor ihr vorhergehen; aber sie ist darum noch keine ursprüngliche, denn sie wäre von dem besondern Willen eines jeden abgeleitet und allseitig; eine ursprüngliche Erwerbung muss bloss von der Willkühr dessen abhängen, der erwirbt, weil sie sonst schon voraussetzt, dass das Erworbene eines Andern Eigenthum war, folglich nicht erst Eigenthum wurde. Die erste Erwerbung setzt bloss keine andere Erwerbung vorher, die ursprüngliche aber, dass die erworbene Sache auch noch nicht Eigenthum war (K. 78. f.).

6. Die Erwerbung des äussern Mein und Dein wird eingetheilt, nach dem Objecte, das ich erwerbe, nach der Art, wie ich es erwerbe, und nach dem Rechtsanspruche.

A. Dem Objecte (der Materie) nach erwerbe ich entweder:

a. eine Substanz, d. h. eine cörperliche Sache, z. B. ein Stück Landes, oder

b. eine Causalität, d. h. die Leistung eines Anderen, z. B. dass mir jemand eine gewisse Arbeit verfertigen muss, weil ich sie ihm bereits bezahlt habe. Ich bin alsdann im Besitze der Willkühr des Andern, nehmlich diesen zur Leistung zu bestimmen, obgleich die Zeit der Leistung erst kommen soll, ich habe also wirklich etwas erworben, oder

c. eine Wechselwirkung, d. h. eine Person selbst, d. i. den Zustand derselben, so fern ich über diesen ihren Zustand rechtlich verfügen kann, z. B. eine Ehefrau (K. 79.).

7. B. Der Art (Form) nach, wie ich ein Object erwerbe, ist die Erwerbung entweder

a. ein Sachenrecht (*ius reale*); oder

b. ein persönliches Recht (*ius personale*); oder

c. ein dinglich-persönliches Recht (*ius realiter personale*), nehmlich des Besitzes (obzwar nicht des Gebrauchs) einer andern Person als einer Sache (K. 79.).

8. C. Dem Rechtsanspruche (*titulus*), d. i. dem Rechtsgrunde nach, wodurch das Object rechtlich erworben wird, kann man die Erwerbung auch noch eintheilen. Zwar ist der Rechtsgrund kein besonderes Glied der Eintheilung der Rechte, weil es ausser der Materie und Form der Erwerbung kein Drittes geben kann, also die Eintheilung dadurch erschöpft ist. Allein der Rechtsgrund ist doch ein Moment (*attendendum*) der Art, wie die Erwerbung ausgeübt werden kann. Es kömmt nehmlich dabei auf die Quantität in Ansehung der zu bestimmenden Willkühr an, ob sie nehmlich nur die Willkühr eines einzigen, oder vieler, oder aller Menschen ist. Denn hiervon hängt es ab, ob der Rechtsgrund der Besitzung eine Thatsache, oder ein Vertrag, oder das Gesetz selbst ist. Dieses giebt also nicht besondere Rechte, aber doch besondere Fundamente der Rechte, die nicht zu übersehen sind. Hiernach wird etwas Aeusseres erworben, entweder

a. durch den Act einer einseitigen Willkühr (*voluntas unilateralis s. propria*). Das ist der Rechtsgrund der Bemächtigung, wenn sie rechtlich seyn soll, d. i. der ursprünglichen Erwerbung. Gesetzt, die Möglichkeit, auf solche Art zu erwerben, liesse sich nicht

einſehen, noch durch Gründe darthun, ſo müſste das doch gezeigt werden, und alſo gehörte es doch wenigſtens als Glied der vollſtändigen Eintheilung hierher. Allein wir werden in der Folge ſehen, daſs eine ſolche Erwerbung zwar nicht begriffen werden kann, aber doch vorausgeſetzt werden muſs. — Oder etwas Aeuſseres wird erworben

b. durch den Act einer doppelſeitigen Willkühr (*voluntas bilateralis*). Dies iſt der Rechtsgrund der Erwerbung durch Vertrag (*pacto*). — Oder etwas Aeuſseres wird erworben

c. durch den Act einer allſeitigen Willkühr (*voluntas univerſalis*). Das iſt der Rechtsgrund aller rechtlichen Erwerbung überhaupt, denn nur durch vereinigte Willkühr Aller in einem Geſammtbeſitze kann ich einen Andern verbinden, ſich des Gebrauchs einer Sache zu enthalten, und ſie folglich als das Meine anzuerkennen, wozu er ſonſt keine Verbindlichkeit haben würde.

Daſs übrigens dieſe Eintheilung auch ſo ausgedrückt werden kann, jedes Object wird erworben, entweder a. durch die That; oder b. durch Vertrag; oder c. durchs Geſetz, darf ich nicht erſt erinnern (K. 80.).

Kants Lehre von der urſprünglichen Erwerbung.

9. **Die erſte Erwerbung einer Sache kann keine andere als die des Bodens ſeyn.** Der Boden (unter welchem alles bewohnbare Land verſtanden wird) iſt, in Anſehung alles Beweglichen auf demſelben, als Subſtanz zu betrachten. Die Exiſtenz des Beweglichen iſt aber nur als Inhärenz anzuſehen, d. i. ohne den Boden, auf welchem ſich das Bewegliche befindet, könnte dieſes nicht exiſtiren, auch dauert der Boden immer fort, aber das Bewegliche auf demſelben wechſelt. So wie alſo in theoretiſcher Bedeutung die Accidenzen nicht auſserhalb der Subſtanz (getrennt von

derfelben) exiftiren können, fo kann in praktifcher Bedeutung das Bewegliche auf dem Boden nicht das Seine von Jemanden feyn, wenn nicht angenommen wird, dafs auch der Boden das Seine fei (K. 82. f.).

10. Diefer Satz foll bewiefen werden. Setzet, der Boden gehöre Niemanden an, er fei ganz herrenlos, er fei nicht das Seine von Jemanden. Alsdann kann ich jede bewegliche Sache (wenn fie auch das Seine von Jemanden ift), die fich auf ihm befindet, aus ihrem Platze ftofsen. Wenn mich nehmlich die bewegliche Sache etwa hindern follte, den Platz einzunehmen, wo fie fich befindet, fo kann ich fie von diefem Platze entfernen, ohne dafs ich dadurch der Freiheit eines Andern Eintrag thue, oder gegen feine Willkühr handele, indem ja noch Keiner rechtlicher Befizzer von diefem Platze ift, und folglich Keiner durch meine Handlung lädirt wird. Ich kann diefes fo oft wiederholen, wenn es nöthig ift, um mir Platz zu machen, bis fich die bewegliche Sache gänzlich verliert (bis fie gänzlich zerftört wird, und alfo der Andere dadurch das Seine verliert). Auch dadurch gefchieht der Freiheit eines Andern nicht Abbruch, weil wir annehmen, dafs Keiner Inhaber, oder rechtlicher Befitzer des Bodens fei, und folglich jenes Platzmachen nicht rechtlich hindern kann. Alles aber, was zerftört werden kann, ift beweglich. Ein Baum, ein Haus, eine Mauer u. f. w. werden zwar unter die unbeweglichen Dinge gerechnet; allein fie find doch zerftörbar, und der Materie nach beweglich, denn ich kann den Baum ausreiffen, und das Haus abtragen, um mir Platz zu machen. Wenn es alfo auch gewöhnlich ift, dafs man die Sache, die ohne Zerftörung ihrer Form nicht bewegt werden kann, z. B. ein Haus, das man abtragen mufs, wenn man den Platz benutzen will, worauf es fteht, ein Immobile, eine unbewegliche Sache, nennt; fo ift es doch eigentlich nicht das Beharrliche, oder die Subftanz, woran der Begriff des Mein und Dein hier haftet, fondern der Zuftand, worin fich die Subftanz be-

findet, die ihr inhärirenden Accidenzen, das, was ihr anhängt, welches nicht die Sache selbst ist. Wenn ich ein Haus mein nenne, so sind es nicht die Steine, sondern die Form, worin diese Steine unter einander, zu einem Hause, befestiget sind, woran ich denke. Nenne ich aber die Steine mein, so ist es wiederum nicht die Materie, an die ich denke. Kurz, es sind immer die Accidenzen, von denen das Mein und Dein bei dem unbeweglichen Dinge (Immobile im gewöhnlichen Sinne) verstanden wird, folglich das Bewegliche und Zerstörbare. Dies muss also etwas haben, als das Seine dessen, dem das Bewegliche gehört, woran es so haftet, als ein Accidenz an seiner Substanz, dem es inhäriren muss, und das unbeweglich ist; alles Mein muss einem Mein inhäriren, das nicht weiter inhärirt, sondern als Substanz ein Mein ist, und das ist der Boden. Folglich muss der Boden vor jeder andern Sache erworben, und die Erwerbung desselben die erste seyn (K. 83.).

11. Ein jeder Boden kann ursprünglich erworben werden; denn sonst wäre es möglich, dass es einen äussern Gegenstand gäbe, wovon ich beliebigen Gebrauch zu machen das physische Vermögen hätte, ohne ihn als das Meine haben zu können. Der Grund der Möglichkeit dieser Erwerbung aber ist die ursprüngliche Gemeinschaft überhaupt; ein Satz, der sich auf folgenden Beweis gründet.

12. Alle Menschen sind ursprünglich, d. i. vor allem rechtlichen Act der Willkühr, im rechtmässigen Besitze des Bodens, d. h. sie haben ein Recht, da zu seyn, wohin sie die Natur (ohne ihren Willen) gesetzt hat. Dieser Besitz ist ein gemeinsamer Besitz, weil die Erde eine Kugelfläche hat. Wäre die Oberfläche der Erde eine unendliche Ebene, so wäre die Gemeinschaft der Menschen nicht eine nothwendige Folge von ihrem Daseyn auf Erden. — Der Besitz aller Menschen auf Erden, der vor allem rechtlichen Act derselben vorhergeht, und von der Natur selbst constituirt ist, ist ein ursprünglicher Gesammtbesitz (*communio pos-*

seſſionis originaria). Dieſer Begriff iſt nicht empiriſch und von Zeitbedingungen abhängig, wie etwa der erdichtete, aber nie erweisliche eines uranfänglichen Geſammtbeſitzes (*communio primaeva*), ſondern ein praktiſcher Vernunftbegriff. Wäre er nehmlich empiriſch, ſo müſste er aus einem rechtlichen Act der äuſſern Freiheit entſprungen ſeyn, welches nicht möglich iſt, da er jeden rechtlichen Act der äuſſern Freiheit erſt möglich macht. Er liegt aber auch wirklich in der praktiſchen Vernunft jedem rechtlichen Act der äuſsern Freiheit zum Grunde, weil er *a priori* das Princip enthält, nach welchem allein die Menſchen den Platz auf Erden nach Rechtsgeſetzen gebrauchen können (K. 83. f.).

13. Der rechtliche Act dieſer Erwerbung iſt Bemächtigung (*occupatio*). Die Beſitznehmung (Apprehenſion, *apprehenſio*), als der Anfang der Inhabung einer cörperlichen Sache im Raume (*poſſeſſionis phyſicae*), ſtimmt unter keiner andern Bedingung mit dem Geſetze der äuſsern Freiheit von Jedermann (mithin *a priori*) zuſammen, als unter der der Priorität in Anſehung der Zeit, welche erſte (frühere) Beſitznehmung (*prior apprehenſio*) ein Act der Willkühr iſt. Der Wille aber, die Sache, mithin auch ein beſtimmter abgetheilter Platz auf Erden, ſolle Mein ſeyn, d. i. die Zueignung (*appropriatio*), kann in einer urſprünglichen Erwerbung nicht anders als einſeitig (*voluntas unilateralis ſ. propria*) ſeyn, weil eine doppelſeitige den rechtlichen Beſitz von dem Seinen eines Andern ableiten würde. Nun heiſst die Erwerbung eines äuſsern Gegenſtandes der Willkühr durch einſeitigen Willen die Bemächtigung; folglich kann die urſprüngliche Erwerbung deſſelben, mithin auch eines abgemeſſenen Bodens, nur durch Bemächtigung (*occupatio*) geſchehen, und der rechtliche Act der urſprünglichen Erwerbung iſt Bemächtigung (K. 84. f.).

14. Die Möglichkeit, auf ſolche Art zu erwerben, läſst ſich auf keine Weiſe einſehen, noch durch Gründe

darthun, fondern ift die unmittelbare Folge aus dem Rechts-Poftulat der praktifchen Vernunft: es ift möglich, einen jeden äufsern Gegenftand meiner Willkühr als das Meine zu haben; d. i. eine Maxime, nach welcher, wenn fie Gefetz würde, ein Gegenftand der Willkühr an fich (objectiv) herrenlos (*res nullius*) werden müfste, ift rechtswidrig. Diefer einfeitige Wille aber kann doch eine äufsere Erwerbung nicht anders berechtigen (rechtlich oder rechtsgültig machen), als nur in fo fern er in einem *a priori* vereinigten (d. i. durch die Vereinigung der Willkühr aller, die in ein praktifches Verhältnifs gegen einander kommen können,) abfolut gebietenden Willen enthalten ift. Denn der einfeitige Wille (wozu auch der doppelfeitige, aber doch befondere Wille gehört) kann nicht Jedermann eine Verbindlichkeit auflegen, die an fich zufällig ift, fondern dazu wird ein allfeitiger nothwendig vereinigter und darum allein gefetzgebender Wille erfordert. Denn das allgemeine Princip des Rechts ift: eine jede Handlung ift recht (rechtlich oder rechtsgültig), die, oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkühr eines jeden mit Jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gefetze zufammen beftehen kann (K. XXXIII.); nun ift Uebereinftimmung der freien Willkühr eines jeden mit der Freiheit von Jedermann nur nach dem Princip eines nothwendig vereinigten und darum allein gefetzgebenden Willens möglich, folglich ift ein äufseres Mein und Dein nur möglich, wenn der einfeitige und doppelfeitige Wille bei der Erwerbung in einem *a priori* vereinigten abfolut gebietenden Willen enthalten ift (K. 85. f.).

15. Nur in einer bürgerlichen Verfaffung kann etwas peremtorifch, dagegen im Naturftande zwar auch, aber nur proviforifch, erworben werden. Wenn das bewiefen wird, fo folgt, dafs die bürgerliche Verfaffung Pflicht ift, mithin es ein wirkliches Rechtsgefetz der Natur ift, in bürgerlicher Verfaffung zu leben und fie zu ftiften. Nun

war der empirische Titel der Erwerbung die auf ursprüngliche Gemeinschaft des Bodens gegründete physische Besitznehmung (*apprehensio physica*), welchem der Vernunfttitel einer intellectuellen Besitznehmung (mit Weglassung aller empirischen Bedingungen in Raum und Zeit) correspondiren muss, weil dem Besitze nach Vernunftbegriffen des Rechts (dem intellectuellen) nur ein Besitz in der Erscheinung (ein empirischer) untergelegt werden kann. Der Vernunfttitel, oder die unumgängliche, obwohl stillschweigende Bedingung (*conditio sine qua non*) aller Erwerbung kann aber nur die Idee eines *a priori* vereinigten (also nothwendig zu vereinigenden) Willens Aller seyn. Nun ist der Zustand eines zur Gesetzgebung wirklich allgemein vereinigten Willens der bürgerliche Zustand. Also nur in Conformität mit der Idee eines bürgerlichen Zustandes, d. i. in Hinsicht auf ihn und seine Bewirkung, und doch vor der Wirklichkeit desselben (denn sonst wäre die Erwerbung abgeleitet) d. h. provisorisch, kann etwas Aeusseres ursprünglich erworben werden; die peremtorische (durch den wirklich allgemein vereinigten Willen bestätigte oder wirklich rechtlich gewordene) Erwerbung findet nur im bürgerlichen Zustande statt. Die provisorische Erwerbung ist aber dennoch eine wahre, nach dem Postulat der rechtlich-praktischen Vernunft (K. 86. f.).

16. Ich bin im Naturstande befugt, einen Boden so weit in Besitz zu nehmen, als ich ihn vertheidigen kann, das Meer also so weit, als die Kanonen auf den Küsten reichen. — Die Bearbeitung des Bodens (Bebauung, Beackerung, Entwässerung, Verschönerung u. dergl.) ist kein Grund der Erwerbung desselben, denn erst muss (nach 9.) die Substanz als das Seine anerkannt seyn, ehe die Accidenzen (die Formen) ein Object des rechtlichen Besitzes werden können. Die Bearbeitung ist nichts weiter, als ein äusseres Zeichen der Besitznehmung, welches man durch viele andere ersetzen kann, die weniger Mühe kosten. — Es darf auch Keiner Jemanden in dem Act seiner Besitznehmung so hindern, dass keiner von beiden des

Rechts der Priorität theilhaftig würde, und der Boden immer als keinem angehörig frei bliebe; denn derjenige, der den Andern hinderte, müfste fich doch felbft auf irgend einem benachbarten Boden befinden, alfo wäre eine abfolute Verhinderung ein Widerfpruch; aber refpectiv auf einen gewiffen (zwifchen liegenden Boden) würde die Verhinderung mit dem Rechte der Bemächtigung zufammen beftehen, und der Boden neutral feyn; dann ift aber der Boden nicht herrenlos (*res nullius*), fondern wird von beiden zur Scheidung gebraucht, gehört alfo wirklich beiden gemeinfchaftlich. — Man kann auch auf einem Boden eine Sache als die Seine haben, von dem kein Theil das Seine von Jemanden ift, dann fteht nehmlich der ganze Boden dem Volke, und folglich jedem einzelnen zu. Auf dem Boden eines Andern kann man aber nur durch Vertrag das Seine haben. — Endlich ift die Frage: können zwei benachbarte Völker (oder Familien) einander widerftehen, eine gewiffe Art des Gebrauchs eines Bodens anzunehmen? Allerdings; denn die Art, fich auf dem Erdboden überhaupt anfäfsig zu machen, ift eine Sache des blofsen Beliebens (*res merae facultatis*, der rechtlichen Erlaubnifs oder Befugnifs, f. Erlaubt). — Zuletzt kann noch gefragt werden: ob man befugt fei, auf dem Boden eines nicht in bürgerlicher Verfaffung lebenden Volks (mit Gewalt oder durch betrügerifchen Kauf des Bodens) Colonien zu errichten, um daffelbe zu einer bürgerlichen Verfaffung zu bringen; zumal es die Natur felbft (als die das Leere verabfcheuet) fo zu fordern fcheint, und grofse Landftriche in andern Welttheilen an gefitteten Einwohnern fonft Menfchenleer geblieben wären? Allein diefe Art der Erwerbung des Bodens ift die Heiligung eines böfen Mittels zu guten Abfichten (Jefuitismus), und folglich verwerflich. — Die Aufgabe von der urfprünglichen Erwerbung wird alfo nur durch den urfprünglichen Vertrag aufgelöfet, diefer mufs fich aber aufs ganze menfchliche Gefchlecht erftrecken, fonft würde die Erwerbung doch immer nur proviforifch bleiben (K. 87. — 90.).

Kants Expofition und Deduction des Begriffs einer urfprünglichen Erwerbung des Bodens.

17. Expofition. Alle Menfchen find urfprünglich in einem Gefammtbefitze des Bodens der ganzen Erde (*communio fundi originaria*), mit dem ihnen von Natur zuftehenden Willen (eines jeden), denfelben zu gebrauchen (*lex justi*); aber die natürlich unvermeidliche Entgegenfetzung der Willkühr des Einen gegen die des Andern würde allen Gebrauch diefes Bodens aufheben, wenn nicht in dem Willen zugleich das Gefetz für die einander widerftreitende Willkühr läge, nach welchem einem Jeden ein befonderer Befitz auf dem gemeinfamen Boden beftimmt werden kann (*lex iuridica*). Aber das austheilende Gefetz des Mein und Dein eines Jeden am Boden kann nicht anders als aus einem urfprünglich und *a priori* vereinigten Willen (der zu diefer Vereinigung keinen rechtlichen Act vorausfetzt) hervorgehen, mithin nur im bürgerlichen Zuftande (*lex iuftitiae diftributivae*), der allein beftimmt, was (innerlich der Form nach) recht (durch die *lex jufti* beftimmt), was (als Materie auch äufserlich, d. i. deffen Befitzftand) rechtlich (durch die *lex iuridica* beftimmt) und was (und wovon der Ausfpruch vor einem Gerichtshofe in einem befondern Falle unter dem gegebenen Gefetze diefem gemäfs) Rechtens (durch die *lex iuftitiae* beftimmt) ift; dies folgt aus dem Axiom der äufsern Freiheit, nach welchem das Mein und Dein mit der Freiheit von Jedermann nach einem allgemeinen Gefetze mufs zufammen beftehen können. In diefem Zuftande aber proviforifch, d. i. vor Gründung des bürgerlichen Zuftandes und doch in Abficht auf denfelben, nach dem Gefetze der äufsern Erwerbung zu verfahren, ift Pflicht, folglich auch rechtliches Vermögen des Willens Jedermann zu verbinden, den Act der Befitznehmung und Zueignung, ob er gleich nur einfeitig ift, als gültig anzuerkennen. Folglich ift eine proviforifche Erwerbung des Bodens möglich (K. 90. f.).

18. Eine solche Erwerbung aber bedarf doch, und hat auch, eine Gunst des Gesetzes, oder ein Erlaubnifsgesetz (*lex permissiva*), in Ansehung der Grenzen des rechtlich möglichen Besitzes, für sich (s. Erlaubt). Denn diese Erwerbung geht vor dem rechtlichen Zustande vorher, und leitet blofs dazu ein, aber ist noch nicht peremtorisch. Diese Gunst (rechtliche Erlaubnifs oder Befugnifs) erstreckt sich aber nicht weiter, als bis zur Einwilligung Anderer (Theilnehmender) zur Errichtung des rechtlichen Zustandes, führt aber allen Effect einer rechtmäfsigen Erwerbung bei sich, bei dem Widerstande der Theilnehmer in den bürgerlichen Zustand zu treten, und so lange dieser Widerstand währt, weil der Ausgang auf Pflicht gegründet ist (K. 91. f.).

19. Deduction. Der Grund, aus welchem etwas ein Recht ist, heifst der Rechtsgrund, oder der Rechtstitel (*titulus*) (s. Rechtsgrund, Rechtstitel); der Rechtstitel der ursprünglichen, und damit auch aller abgeleiteten Erwerbung, ist also die ursprüngliche Gemeinschaft des Bodens, wie wir gesehen haben (17.). Diese ursprüngliche Gemeinschaft hing davon ab, dafs die Erde eine Kugelfläche hat, mithin davon, dafs der äufsere Besitz durch den Raum bedingt war, oder von der Beschaffenheit desselben abhing (12.). Die Erwerbungsart aber fanden wir in den empirischen Bedingungen der Besitznehmung (*apprehensio*), dafs diese nehmlich eine erste Besitznehmung ist, oder Priorität in Ansehung der Zeit hat (13.). Mit dieser Erwerbungsart war der Wille verbunden, den äufsern Gegenstand als den Seinen zu haben, oder die Zueignung (*appropriatio*), welche einseitig war, weil sie sonst von dem Seinen eines Andern abgeleitet gewesen wäre (13.). Nun ist noch nöthig, den Begriff der Erwerbung selbst aus den Principien der reinen rechtlich-praktischen Vernunft zu entwickeln; denn wir haben noch nicht gesehen, wie der empirische Besitz (*possessio phaenomenon*) in einen intelligibeln Besitz (*possessio noumenon*) verwandelt werden könne. Unter der Erwerbung ist nehmlich zu verstehen, dafs etwas, das ich physisch be-

nutzen kann, und alfo ein Gegenftand meiner Willkühr ift, die Befchaffenheit bekomme, dafs es ein äufseres Mein werde, und zwar fo, dafs es vorher noch Niemand als das Seine befeffen habe, fondern die Erwerbung urfprünglich fei. Dies folgt noch nicht aus der Apprehenfion, auch nicht aus der Zueignung. Jetzt foll alfo der Begriff des intelligibeln Befitzes eines Gegenftandes entwickelt werden, dadurch wird zugleich vollends alles das ergänzt feyn, was man bei dem Artikel: Befitznehmung, vermiffen könnte (K. 92.).

20. Der Rechtsbegriff vom äufseren Mein und Dein kann nicht das Mein und Dein an einem andern Ort bedeuten, als wo ich bin, denn er ift ein Vernunftbegriff; fondern nur etwas von mir Unterfchiedenes, in deffen nicht empirifchem Befitze (einer gleichfam fortdauernden Apprehenfion) ich bin, und dafs ich es dennoch in meiner Gewalt habe (oder dafs es fo mit mir verknüpft ift, dafs es mir möglich ift, es zu gebrauchen). Hierdurch abftrahiren wir alfo gänzlich von dem Verhältniffe der Perfon zu den Gegenftänden (dem blofs phyfifchen Befitze), und bekommen ein Verhältnifs einer Perfon zu Perfonen (worin eben der rechtliche oder intelligibele Befitz beftehet), nehmlich alle diefe Perfonen durch den Willen der erften Perfon zu verbinden, gemäfs dem Poftulat des Vermögens der praktifchen Vernunft und der allgemeinen Gefetzgebung des *a priori* als vereinigt gedachten Willens (K. 92. f.).

21. Dafs die Formgebung eines Bodens keinen Titel der Erwerbung deffelben, d. i. der Befitz des Accidenz (der Form) nicht einen Grund des rechtlichen Befitzes der Subftanz abgeben könne, fondern vielmehr umgekehrt das Mein und Dein nach der Regel (*acceſſorium ſequitur ſuum principale*, die Nebenfache folgt der Hauptfache) aus dem Eigenthum gefolgert werden müffe, wäre für fich felbft klar, wenn nicht die Vorftellung täufchte, als mache man die bearbeitete Sache durch die Bearbeitung derfelben (gleichfam einen Dienft den man ihr leiftet) gegen

ſich verbindlich (als habe ſie nun die Pflicht auf ſich, uns zu dienen, welches eine Perſonificirung dieſer Sache iſt). Man würde ſonſt wahrſcheinlicher Weiſe nicht ſo leichten Fuſses über die Frage weggeglitten ſeyn: wie iſt ein Recht in einer Sache möglich? d. i. wie kann ich ein Recht haben gegen jeden Beſitzer derſelben? oder, was iſt das, was da macht, daſs ich mich wegen eines äuſsern Gegenſtandes an jeden Inhaber deſſelben halten, und ihn nöthigen kann, mich wieder in Beſitz deſſelben zu ſetzen (K. 80)? Denn das Recht gegen einen jeden Beſitzer einer Sache bedeutet nur die Befugniſs der beſondern Willkühr zum Gebrauch eines Objects, ſo fern ſie als mit dem Geſetze des ſynthetiſch-allgemeinen Willens (der vereinigten Willkühr Aller in einem Geſammtbeſitze) zuſammenſtimmend und in demſelben enthalten gedacht werden kann (K. 93. f.).

22. Mit dem Boden erwerbe ich alle auf demſelben befindliche und keinem Andern gehörige Cörper ohne einen beſondern rechtlichen Act (nicht *facto* ſondern *lege*), weil ſie als der Subſtanz inhärirende Accidenzen betrachtet werden können (*iure rei meae*). Ob aber der erwerbliche Boden ſich noch weiter als das Land ausdehnen laſſe, muſs nach eben denſelben Grundſätzen beurtheilt werden. So weit ich aus meinem Sitze mechaniſches Vermögen habe, meinen Boden gegen den Eingriff Anderer zu ſichern (z. B. ſo weit die Kanonen vom Ufer abreichen), gehört er zu meinem Beſitze und das Meer iſt bis dahin geſchloſſen (*mare clauſum*). Da aber auf dem weiten Meere ſelbſt kein Sitz möglich iſt, ſo kann der Beſitz auch nicht bis dahin ausgedehnt werden, und offene See iſt frei (*mare liberum*). Das Stranden aber kann von dem Strandeigenthümer nicht zum Erwerbrecht gezählt werden, weil es nicht Läſion (ja überhaupt kein Factum) iſt, und die Sache nicht als *res nullius* (das Seine von Keinem) behandelt werden kann. Ein Fluſs dagegen kann unter obbenannten Einſchränkungen (proviſoriſch) urſprünglich von dem erworben werden, der im Beſitze beider Ufer iſt, ſo weit der Beſitz ſeines Ufers reicht (K. 94. f.).

23. Der äufsere Gegenftand, welcher der Subftanz nach das Seine von Jemanden ift, ift deffen Eigenthum (*dominium*), welchem alle Rechte in diefer Sache (wie Accidenzen der Subftanz) inhäriren (nicht für fich abtrennlich von dem Eigenthume, fondern blofs an demfelben exiftiren); der rechtliche Befitzer derfelben heifst der Eigenthümer (*dominus*), der nach Belieben über fein Eigenthum verfügen kann (*ius disponendi de re sua*). Aber hieraus folgt von felbft: dafs ein folcher Gegenftand nur eine cörperliche Sache feyn könne, gegen die man keine Verbindlichkeit hat, daher ein Menfch fein eigener Herr (*sui iuris*), aber nicht Eigenthümer von fich felbft (*sui dominus*) (über fich nach Belieben disponiren zu können), gefchweige denn von andern Menfchen feyn kann, weil er der Menfchheit in feiner eigenen Perfon verantwortlich ift. Dies gehört eigentlich nicht hierher, fondern wird nur beiläufig zum beffern Verftändniffe des kurz vorher gefagten angeführt. Es kann ferner zwei volle Eigenthümer einer und derfelben Sache geben, und dennoch die Sache nur einem als das Seine zugehören, wenn von den fogenannten Miteigenthümern (*condomini*) der eine nur den ganzen Befitz ohne Gebrauch (*dominus directus*), der andere den Gebrauch der Sache fammt dem Befitze hat (*dominus utilis*) (K. 95. f.).

Kants Lehre von der idealen Erwerbung eines äufsern Gegenftandes der Willkühr.

24. Kant nennt diejenige Erwerbung ideal, die keine Caufalität in der Zeit enthält, mithin eine blofse Idee der reinen Vernunft zum Grunde hat. Sie ift nichts defto weniger wahre Erwerbung, der Erwerbact ift nur nicht empirifch, indem das Subject von einem Andern erwirbt, der entweder noch nicht ift (von dem man blofs die Möglichkeit annimmt, dafs er fei), oder eben aufhört zu feyn, oder nicht mehr ift. Dies giebt drei ideale Erwerbungsarten: A. durch

Erfitzung; B. durch Beerbung; C. durch unfterbliches Verdienft. Alle drei können zwar nur im öffentlichen rechtlichen Zuftande ihren Effect haben, find aber auch im Naturzuftande denkbar, um die Gefetze in der bürgerlichen Verfaffung darnach einzurichten (*funt iuris naturae*) (K. 130. f.).

25. A. Ich erwerbe das Eigenthum eines Andern blofs durch den langen Befitz (*ufucapio*). Nicht darum, weil ich die Einwilligung des Eigenthümers dazu rechtmäfsig vorausfetzen darf (*per confenfum praefumtum*); noch weil ich, da er nicht widerfpricht, annehmen kann, er habe feine Sache aufgegeben (*rem derelictam*). Sondern darum, weil ich ihn blofs durch meinen langen Befitz ausfchliefsen darf. Denn, wenn es auch einen wahren Eigenthümer giebt, der auf diefe Sache Anfpruch macht (ein Prätendent ift), fo kann ich fein bisheriges Dafeyn ignoriren (es ift fo gut, als wüfste ich davon nichts). Ich darf völlig fo verfahren, als ob er während der ganzen Zeit, da ich die Sache befeffen habe, ein blofses Gedankending gewefen wäre (das aufser meiner Vorftellung keine äufsere Wirklichkeit gehabt hätte). Und das gilt fogar auch dann, wenn ich gleich davon, dafs er exiftirte, und dafs er Anfpruch auf die Sache mache, hinreichend benachrichtigt feyn möchte. — Man nennt diefe Art der Erwerbung, nicht ganz richtig, die durch Verjährung (*per praefcriptionem*) *), oder Ausfchliefsung des vorigen Eigenthümers von dem Befitze der Sache, die er fo lange nicht für fein Eigenthum erklärt, und als folches behandelt hat. Die Ausfchliefsung (*praefcriptio*) ift nur als die Folge von der Erwerbung durch langen Befitz (*ufucapio*) anzufehen, die Erwerbung mufs vorhergegangen feyn, fonft wäre es unmög-

*) Die Römer machten noch einen Unterfchied zwifchen *ufucapio* und *praefcriptio*: das erftere ift die Erlangung des Eigenthums durch langen Befitz; das letztere die Ausfchliefsung des vorigen Eigenthümers durch diefe Erlangung; doch werden beide Wörter gemeiniglich mit einander verwechfelt.

lich, dafs Jemand von dem Befitze feines Eigenthums könnte ausgefchloffen werden. Die Möglichkeit einer folchen Erwerbung (*ufucapio*) ift nun zu beweifen (K. 131. f.).

26. Wer nicht einen beftändigen Befitzact (*actus poffefforius*) einer äufsern Sache ausübt, wird mit Recht (als Befitzer) als nicht exiftirend angefehen. Denn er kann nicht über Läfion klagen, fo lange er fich nicht zum Titel eines Befitzers berechtigt. Erklärt er fich aber nach eines Andern Befitznehmung für den Eigenthümer, fo giebt er fich dadurch nur für den ehemaligen Eigenthümer an. — Es kann alfo nur ein rechtlicher, und zwar fich continuirlich erhaltender und documentirter Befitzact feyn, durch welchen er fich das in langer Zeit nicht gebrauchte Seine fichert (K. 132. f.).

27. Gefetzt, die Verfäumung diefes Befitzacts begründete nicht einen zu Recht beftändigen Befitz (*poffeffio irrefragrabilis*) eines gefetzmäfsigen und ehrlichen Befitzers (*poffeffio bonae fidei*), und die Sache könne darum noch nicht für erworben angefehen werden; fo würde es gar keine peremtorifche (geficherte) Erwerbung geben. Dann wäre Niemand bei feinem Eigenthum ficher, weil er nie wiffen könnte, ob es nicht fchon einmal einen rechtmäfsigen Befitzer gegeben habe, der diefes fein Eigenthum nicht rechtsgültig veräufsert habe, und es alfo einmal wieder zurückfordern könne, weil die Gefchichtskunde ihre Nachforfchung bis zum erften Befitzer und deffen Erwerbart hinauf zurück zu führen nicht vermögend ift. Sollte nehmlich die Erfitzung kein Eigenthum begründen, und man dadurch nichts erwerben können, fo müfste es von jedem Eigenthum eine fichere Gefchichte geben, fo wohl von der urfprünglichen Erwerbung deffelben, oder wie eine Sache zuerft zu Eigenthum wurde, als auch davon, wie es durch Verträge oder Beerbung u. f. w. rechtlich von dem einen Befitzer auf den andern übergegangen ift, denn nur durch diefe Gefchichte würde man fich überzeugen können, ob man zu einem peremtorifchen Befitze gelangen könne; aber fowohl diefe Gefchichte, als auch die Sicherheit derfelben, ift

nicht möglich. Die Präſumtion, oder Vorausſetzung, iſt alſo nicht bloſs rechtmäſsig (*iuſta*), nehmlich erlaubt, als Vermuthung, ſondern auch rechtlich (*praeſumtio iuris et de iure*), oder ſo beſchaffen, daſs der Andere mich lädiren würde, wenn er dagegen handelte, und er würde nach Zwangsgeſetzen (*ſuppoſitio legalis*) durch Zwang davon abgehalten werden können. Sobald ein Anderer nicht im Beſitze einer Sache iſt, und nicht durch irgend einen Act ſich als Eigenthümer derſelben beweiſet, z. B. daſs er die Sache gebraucht, oder ſie bearbeiten läſst, oder es auf irgend eine Art immer fort bekannt werden läſst, daſs er Eigenthümer bleiben wolle, bis er das Gegentheil erkläre, kann ich mich rechtmäſsig und rechtlich in den Beſitz dieſer als herrenlos zu betrachtenden Sache ſetzen. Wer ſeinen Beſitzact zu documentiren verabſäumt, hat ſeinen Anſpruch auf den dermaligen Beſitzer verloren; weil der dermalige Beſitzer befugt war, vorauszuſetzen, daſs die Sache ſich in Niemandes Beſitze befinde; und nachdem er erworben hat, ſo ſchlieſst er einen jeden aus, der auf den Beſitz des Gegenſtandes Anſpruch zu machen denkt. Die Länge der Zeit der Verabſäumung, die gar nicht beſtimmt werden kann und darf, wird nur zum Behuf der Gewiſsheit der Unterlaſſung des ehemaligen Beſitzers, ſeinen Beſitzact zu documentiren, angeführt. Kurz, die Verabſäumung eines Beſitzacts, während der Zeit der Erſitzung, macht dieſelbe zum rechtmäſsigen Titel des Beſitzes durch Erſitzung. Die Entſcheidung der Frage kam alſo darauf an, ob man bloſs durch langen Beſitz das Eigenthum eines bisher unbekannten Beſitzers erwerben, oder ob derſelbe die Sache immer wieder erlangen (vindiciren) könne. Sollte das Letztere gelten, ſo wäre alles Eigenthum ungewiſs, und eigentlich jede Sache herrenlos (gegen das Rechtspoſtulat in 14.) (K. 132. f.).

28. Im bürgerlichen Zuſtande aber kann der Staat einem Eigenthümer ſeinen Beſitz ſtellvertretend erhalten, ob dieſer gleich als Privatbeſitz unterbrochen war, und der jetzige Beſitzer darf eben ſo wenig ſich auf den Titel

der Ersitzung gründen, als seinen Titel der Erwerbung bis zur ursprünglichen beweisen. Aber im Naturzustande ist der Titel des Besitzes durch Ersitzung rechtmäſsig. Eigentlich ist es, strenge genommen, keine Erwerbung der Sache, sondern nur eine rechtmäſsige Art, sich ohne einen rechtlichen Act im Besitze einer Sache zu erhalten; aber man pflegt diese Befreiung von Ansprüchen auch Erwerbung zu nennen. Die Präscription, oder Ausschlieſsung, des ältern Besitzes gehört also zum Naturrecht (*est iuris naturae*) (K. 133. f.).

29. B. Die Beerbung (*acquisitio haereditatis*) ist die Uebertragung (*translatio*) der Habe und des Guts eines Sterbenden auf den Ueberlebenden durch Zusammenstimmung des Willens beider. — Die Erwerbung des Erbnehmers (*haeredis instituti*) und die Verlassung des Erblassers (*testatoris*) geschieht in einem Augenblick (*articulo mortis*). Da der Beerbung ohne Vermächtniſs (*dispositio ultimae voluntatis*) im Naturzustande nicht gedacht werden kann, so muſs die Möglichkeit der Erwerbung durch Beerbung untersucht werden, weil die Erwerbung und Verlassung in demselben Augenblick geschieht (K. 134. f.).

30. Es ist möglich, durch Erbeseinsetzung zu erwerben. Denn der Erblasser Cajus verspricht und erklärt in seinem letzten Willen dem Titius ohne Vorwissen desselben, seine Habe solle im Sterben auf diesen übergehen, und bleibt also bis zum Tode alleiniger Eigenthümer derselben. Nun kann zwar durch den bloſsen einseitigen Willen nichts auf den Andern übergehen; sondern es wird über dem Versprechen noch Annehmung (*acceptatio*) des andern Theils dazu erfordert, und ein gleichzeitiger Wille (*voluntas simultanea*), welcher jedoch hier ermangelt; denn Titius kann während der Lebenszeit des Cajus nicht acceptiren, weil sonst das Eigenthum im Augenblick der Acceptation gemeinschaftlich seyn würde. Der Erbnehmer erwirbt aber doch stillschweigend ein eigenthümliches Recht an der Verlassenschaft als

ein Sachenrecht, das freilich mit dem rechtlichen Besitze der Verlassenschaft zusammenfällt, nehmlich, dass er allein, und kein Anderer, die Verlassenschaft acceptiren, oder das Versprechen des Erblassers annehmen darf (*ius in re iacente*), daher die Verlassenschaft im Zeitpunct, da Cajus sie verlassen und Titius sie noch nicht angenommen hat, *haereditas iacens* (ein liegendes, noch nicht aufgenommenes, noch nicht acceptirtes Erbe) heisst. Da nun jeder Mensch nothwendiger Weise, weil er dadurch wohl gewinnen, nie aber verlieren kann, ein solches Recht hat, mithin auch stillschweigend acceptirt, und Titius nach dem Tode des Cajus in diesem Falle ist, so kann er die Erbschaft durch Annahme des Versprechens erwerben, und sie ist nicht etwa mittlerweile ganz herrenlos (*res nullius*), sondern nur erledigt (*res vacua*) gewesen; weil der Erbnehmer ausschlüsslich das Recht der Wahl hatte, ob er die hinterlassene Habe zu der seinigen machen wollte, oder nicht.

31. Um den Streit, ob nach dem Naturrecht Testamente gültig sind (*sunt iuris naturae*), völlig zu entscheiden, ist noch zu merken, dass mit der Behauptung dieses Satzes bloss behauptet werde, dass sie fähig und würdig sind im bürgerlichen Zustande (wenn dieser dereinst eintritt) eingeführt und sanctionirt zu werden. Denn nur der bürgerliche Zustand, oder vielmehr der allgemeine Wille in demselben, bewahrt den Besitz der Verlassenschaft während der Zeit, da sie zwischen der Annahme und Verwerfung schwebt und eigentlich Keinem angehört (K. 136.).

32. Ein Verstorbener kann nach seinem Tode (wenn er also nicht mehr ist) keine Sache mehr besitzen. Denn alles Recht in einer Sache entspringt aus dem angebornen Gemeinbesitze derselben, worin ich mit allen Andern stehe, mithin aus dem vereinigten Willen Aller, in Ansehung des Privatgebrauchs äusserer Dinge. Dass nun Jemand noch nach seinem Tode eine äussere Sache als das Seine habe, wäre eine Ungereimtheit zu denken, weil ein solcher Besitz auf dem vereinigten Willen Aller

nicht beruhen kann. Aber eine ganz andere Bewandniſs hat es mit dem Nachlaſs eines guten Namens nach dem Tode (*bona fama defuncti*). Der gute Name iſt ein angebornes äuſseres Mein oder Dein. Es hängt dem Subject als einer Perſon an, ſie mag nun nach dem Tode als Perſon übrig bleiben oder nicht, wovon man hier abſtrahiren kann und muſs. Denn im rechtlichen Verhältniſſe gegen Andere wird jede Perſon bloſs nach ihrer Menſchheit, mithin als *homo noumenon* (Menſch, als Ding an ſich, nicht als Erſcheinung oder Sinnenweſen) wirklich betrachtet, und ſo iſt es immer bedenklich, ihn in falſche üble Nachrede zu bringen. Demohngeachtet kann eine gegründete Anklage deſſelben gar wohl ſtatt finden, indem der Grundſatz: *de mortuis nil niſi bene* (von Todten muſs man nichts als Gutes ſprechen) unrichtig iſt. Aber gegen den Abweſenden Vorwürfe auszuſtreuen, ohne die gröſste Gewiſsheit derſelben, iſt wenigſtens ungroſsmüthig (K. 136. f.).

33. Daſs ein als *homo phaenomenon* (Menſch in der Erſcheinung, als Sinnenweſen) nicht mehr exiſtirender Menſch einen (negativ-) guten Namen als das Seine erwirbt, iſt eine unläugbare Erſcheinung der *a priori* geſetzgebenden Vernunft. Wenn Jemand von einem Verſtorbenen ein ihn beſchimpfendes Verbrechen verbreitet, ſo kann ein Jeder den Verläumder für einen ehrloſen Calumnianten erklären, wenn er die Unwahrheit der böſen Nachrede beweiſen kann. Dieſe Befugniſs, die Rolle des Apologeten für den Verſtorbenen zu ſpielen, darf der Vertheidiger nicht beweiſen, denn jeder maſst ſie ſich als zum Recht der Menſchheit gehörig unvermeidlich an, und es bedarf dazu keiner beſondern perſönlichen Nachtheile, die etwa Freunden und Anverwandten aus einem ſolchen Schandfleck am Verſtorbenen erwachſen dürften; aber dennoch kann man die Möglichkeit dieſer idealen Erwerbung des guten Namens nach dem Tode nicht deduciren (K. 131. ff.).

34. Man muſs aber hierbei ja nicht etwa auf Vorempfindung eines künftigen Lebens ſchlieſsen, und ſich

einbilden, diese Erwerbung beruhe auf unsichtbaren Verhältnissen zu abgeschiedenen Seelen; denn das wäre Schwärmerei. Es ist hier, von nichts weiter, als dem reinmoralischen und rechtlichen Verhältnisse der Menschen im Leben, die Rede. In diesem Verhältnisse stehen aber die Menschen als intelligible Wesen, d. i. in so ferne sie eine praktische Vernunft haben und nicht bloſse Erscheinungen sind. Denn zwischen Erscheinungen kann es weder Rechte noch Pflichten geben, Erscheinungen, als solche, sind bloſse Sachen. Allein das Subject des Freiheitsgesetzes ist, als solches, keine Erscheinung. Wir sondern also, indem wir den Menschen als Subject der Rechte betrachten, alles Physische (zu seiner Existenz in Raum und Zeit gehörende) logisch von ihm ab. Wir abstrahiren, heiſst das, davon, daſs er auch Erscheinung ist, und betrachten ihn bloſs als das Subject der Rechte, welches er als Erscheinung (Subject des Gesetzes der Nothwendigkeit oder der Causalität) gar nicht seyn kann. Das heiſst aber nicht, wir ziehen dem Menschen seine Natur aus, lassen ihn zu einem Geist werden, und erkennen nun eine intelligibeles Wesen. Es wäre eine arge Amphibolie oder Verwechselung einer Vorstellung durch Abstraction mit einem Dinge an sich, wenn wir uns das Subject der Rechte als einen wirklichen Geist denken wollten, der, nachdem er, durch den Tod, die Natur des Menschen abgelegt habe, die Beleidigungen wirklich fühle, die ihm seine Beleidiger in der Sinnenwelt zufügten (K. 138. *).

35. Derjenige beleidigt mich schon jetzt, der nach hundert Jahren mir etwas Böses fälschlich nachsagt; denn im reinen Rechtsverhältnisse wird von allen physischen Bedingungen der Zeit abstrahirt, und der Ehrenräuber (Calumniant) ist eben so wohl strafbar, als ob er es in meiner Lebzeit gethan hätte; er kann aber nur dadurch gestraft werden, daſs ihm durch die öffentliche Meinung derselbe Verlust der Ehre zugefügt wird, die er an einem Andern schmälerte. Man sieht hieraus, daſs selbst das Plagiat (wenn ein Schriftsteller den andern ausschreibt, ohne ihn zu nennen, oder Gedanken desselben für seine eigenen

ausgiebt) an Verftorbenen mit Recht als Läfion derfelben (Menfchenraub) geahndet wird (K. 138*).

Kants Lehre von der fubjectiv-bedingten Erwerbung durch den Ausfpruch einer öffentlichen Gerichtsbarkeit.

36. Die im vorigen bereits angegebene Art zu erwerben war ganz naturrechtlich, oder lediglich *a priori* durch jedes Menfchen Vernunft erkennbar; aber nicht blofs die zwifchen Perfonen in ihrem wechfelfeitigen Verkehr unter einander geltende Gerechtigkeit (*iuftitia commutativa*), oder die durch Verträge, fondern auch die austheilende (*iuftitia diftributiva*), fo wie fie nach ihrem Gefetze *a priori* erkannt werden kann, dafs fie ihren Spruch (*fententia*) fällen müffe, gehört gleichfalls zum Naturrecht (K. 139. f.).

37. Die moralifche Perfon, fie beftehe nun aus einer oder mehreren phyfifchen Perfonen, welche der Gerechtigkeit vorftehet, ift der Gerichtshof (*forum*); und, im Zuftande ihrer Amtsführung, das Gericht (*iudicium*). Hier werden diefe Begriffe aber nur fo gedacht, wie fie durch den Begriff des Rechts beftimmt werden, alfo ganz *a priori*, ohne, wie eine folche Verfaffung wirklich einzurichten und zu organifiren fei (wozu Statuten, alfo empirifche Principien gehören) in Betrachtung zu ziehen (K. 140.).

38. Die Frage ift alfo hier nicht blofs: was ift an fich recht, wie nehmlich hierüber ein jeder Menfch zu urtheilen habe? Sondern die Frage ift: was ift vor einem Gerichtshofe recht, d. i. was ift Rechtens, oder, wie mufs in einem befondern Falle, unter dem gegebenen Gefetze, diefem gemäfs der Ausfpruch vor einem Gerichtshofe befchaffen feyn? Man nennt dann den Gerichtshof felbft die Gerechtigkeit eines Landes, und man fragt darnach, als nach der wichtigften unter allen rechtlichen Angelegenheiten, ob eine folche fei oder nicht (K. 155). Bei einem entfcheidenden Gefetze ift auch der Aus-

ſpruch des Gerichtshofes entſchieden. Allein es giebt vier Fälle, in welchen immer zwei verſchiedene und entgegengeſetzte Urtheile ſtatt finden, die aber dennoch neben einander beſtehen können. Dieſe Urtheile ſind nehmlich darum verſchieden, weil ſie aus zwei verſchiedenen, und dennoch wahren, Geſichtspuncten gefället werden; ob nehmlich das Urtheil nach dem, was bloſs rechtlich iſt, oder nach dem, was Rechtens und daher auch rechtlich iſt, gefällt werde; alſo entweder nach dem Privatrecht, oder nach dem öffentlichen Recht. — Dieſe vier Fälle ſind:

a. der Schenkungsvertrag (*pactum donationis*), wodurch ich das Mein unvergolten veräuſsere, ſ. Schenkungsvertrag;

b. der Leihvertrag (*commodatum*), wodurch ich Jemanden den unvergoltenen Gebrauch des Meinigen erlaube, ſ. Leihvertrag;

c. die Wiedererlangung (*vindicatio*), wodurch ich das Meinige von dem zurück erhalte, der ſich ohne meinen Willen in den Beſitz deſſelben geſetzt hat, ſ. Wiedererlangung.

d. Die Vereidigung (*iuramentum*), das Erpreſſungsmittel der Wahrhaftigkeit in äuſsern Ausſagen, ſ. Eid. Ich ſetze hier zu dem Artikel: Eid, nur noch zur Erläuterung deſſen, was hierher gehört, hinzu, daſs Kants Meinung iſt, der Eid ſei nach dem Privatrecht verwerflich, und nur nach dem öffentlichen Recht, obwohl durch eine ungerechte Handlung der Geſetzgebung, verſtattet Ich erwerbe von einem Andern die Wahrheit, oder auch eine Sache, durch den Eid, den er ablegen muſs; objectiv, d. i. nach dem bloſsen Recht iſt das nicht möglich, weil der Eid auf Geſinnungen (dem wirkſamen Glauben an Gott, auf der Sittlichkeit bei einer Ausſage) beruhet, alles rechtliche aber äuſserlich ſeyn muſs. Allein es kömmt hier eine ſubjective Bedingung ins Spiel, nehmlich ein Gerichtshof ſoll mir zu meinem Recht verhelfen, in einer Sache, bei der auf die Ausſage des Gegners alles ankömmt. Und da weiſs man für den Gerichtshof kein anderes Mittel, als den Eid, welcher folglich ein Nothmittel iſt. Allein da die-

ses Mittel bloſs auf den abergläubiſchen Hang der Menſchen berechnet iſt, und Niemand (nach dem Naturrecht) gezwungen werden kann, eine Handlung zu begehen, die bei ihm einen Aberglauben vorausſetzt, ſo iſt es unrecht, daſs die geſetzgebende Gewalt der richterlichen die Befugniſs giebt, zum Eide zu zwingen. Könnte man nicht auf die überwieſene Falſchheit einer feierlichen Ausſage vor Gericht bürgerliche Ehrloſigkeit (die Hölle dieſer Welt) ſetzen, und ſollte nicht die Ankündigung derſelben und die Verſicherung des Ausſagenden oder Verſprechenden, daſs er ſich derſelben unterwerſe, im Fall der Ueberführung einer wiſſentlich falſchen Ausſage oder Verſicherung von ſeiner Seite, die Stelle des Eides erſetzen können? — Die Lehre von den Verträgen überhaupt ſ. im Artikel Vertrag.

Vergleichung meines Vortrags über die Erwerbung mit Kants Behauptungen.

39. Die einander widerſtreitenden Behauptungen ſo mancher Anhänger der kritiſchen Philoſophie über das Recht, und die Gegenſtände des Naturrechts, bewogen mich, dieſe Sache zum Vorwurf einer eigenen Unterſuchung nach kritiſchen Grundſätzen zu machen. Ich that das anderthalb Jahr vor Erſcheinung der metaphyſiſchen Anfangsgründe der Rechtslehre des vortrefflichen Urhebers der kritiſchen Philoſophie. Ein Jahr vor der Erſcheinung derſelben (1796) gab ich den Gang meiner Unterſuchung heraus, unter dem Titel: Grundlegung zur Metaphyſik der Rechte oder der poſitiven Geſetzgebung. Da ich gar keine, weder mündliche noch ſchriftliche Nachrichten von Kants naturrechtlichen Behauptungen hatte, ſo ſind der Gang meiner Unterſuchung und die Reſultate derſelben ganz unabhängig von den ſeinigen. Nur liegen Kants Principien der praktiſchen Vernunft, ſo wie ſie in der Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten und Critik der praktiſchen Vernunft zu finden ſind, dabei zum Grunde. Ich unterſuchte überdem alles von Hauſe aus, ohne auf die Unterſuchungen Rückſicht zu nehmen, die ſchon in den Schriften der Naturrechtslehrer vorhan-

den waren. Jetzt will ich nun zeigen, wie ich mit Kant zusammenstimme, da natürlich die Ansicht und der Vortrag bei zwei von einander unabhängigen Untersuchungen desselben Gegenstandes nicht vollkommen gleich seyn können.

40. Im zweiten Abschnitt, der von den Principien des Rechts im Naturstande, oder des absoluten Naturrechts handelt, erörtere (exponire) ich zuerst auf folgende Art den Begriff eines Eigenthums. Die von dem Begehrungsvermögen des praktischen Naturwesens (eines sinnlichen Wesens mit einem freien Willen) physisch abhängigen Kräfte und Wirkungen derselben hängen auch praktisch (dem Freiheitsgesetze nach) allein von seinem Willen ab; was aber allein von dem Willen eines praktischen Naturwesens abhängt, heisst sein (*suum*). Das Seine eines praktischen Naturwesens, oder was mit einem Recht (das aus der Pflicht aller übrigen entspringt) von seinem Willen abhängt, nennt man sein Eigenthum. Jedes praktische Naturwesen ist also sein eigenes Eigenthum. Eine Sache physisch von seinen Kräften abhängig machen, heisst sie in Besitz nehmen, dadurch wird sie aber noch kein Eigenthum, weil sie dadurch noch nicht allein von dem Willen des Besitzers abhängt. Der Besitzer hat vor den übrigen praktischen Naturwesen bloss den Besitz voraus, sein Besitz ist also früher; durch den frühern Besitz wird aber kein Eigenthum erworben, weil die Zeit den Begriff des Rechts nicht afficirt. Das Recht auf die erste Besitznehmung gründen, ist ein wahrer Cirkel, weil alle Besitznehmung auf ein Recht gegründet seyn muss. Aus eben den Gründen kann auch keine Präscription oder Verjährung entspringen, d. h. durch den eine gewisse Zeit hindurch ununterbrochenen Besitz ein Recht entstehen. Wozu kein praktisches Naturwesen ein Recht hat, dazu ist jedes praktische Naturwesen befugt. Die Befugniss enthält also die Möglichkeit der Abhängigkeit des Willes eines praktischen Naturwesens von dem Willen eines andern (dessen, der die Befugniss hat), d. i. durch des erstern Pflicht.

41. Das **erste**, was hier nicht mit Kants Behauptungen zusammenstimmt, ist, dass jedes praktische Naturwesen sein eigenes Eigenthum sei (gegen 23). Ich stimme darin mit dem Verfasser der Beitr. z. Berichtig. der Urth. des Publ. über die französische R. S. 130. überein, welcher sagt: „ursprünglich sind wir selbst unser Eigenthum. Niemand ist unser Herr." Das letztere giebt Kant zu, der Mensch, sagt er, ist sein eigener Herr (*sui iuris*); aber nicht Eigenthümer von sich selbst (*sui dominus*), er kann nicht nach Belieben über sich disponiren. Ich habe freilich nur bewiesen, dass er keines Andern Eigenthum sei, und schloss daraus, dass er sein eigenes Eigenthum sei, welches freilich noch nicht folgt, indem er auch wohl gar kein Eigenthum seyn könnte. Da der Mensch Pflichten gegen sich selbst hat, so hat er allerdings auch Rechte gegen sich selbst, die sich auf diese Pflichten gründen, und da überdem der Mensch keine Sache ist, so kann er auch nicht seine eigene Sache, oder sein Eigenthum seyn. Da er aber sich, d. i. seine Kräfte und Eigenschaften, nicht gebrauchen kann, ohne sich zu besitzen, und nicht gebrauchen darf, ohne sich rechtlich zu besitzen, so ist er dennoch sein ursprüngliches Eigenthum, nehmlich so wie eine Person des andern Eigenthum seyn kann, *) er hat ein ursprüngliches persönliches Recht auf sich selbst auf dingliche Art; oder er besitzt sich selbst als eine Sache, darf sich aber nur gebrauchen als eine Person. —

Das **zweite**, was Kants Behauptungen zu widersprechen scheint, ist, dass durch den frühern Besitz kein Eigenthum erworben wird. Allein Kant behauptet auch nur, dass die Priorität in Ansehung der Zeit zur ursprünglichen Besitznehmung unumgänglich nöthig sei; dass zwar die ursprüngliche Erwerbung durch Bemächtigung geschehen müsse, weil alle übrige Erwerbung nicht ursprünglich, sondern abgeleitet sei, und bei aller abgeleiteten Erwerbung doch eine ursprüngliche vorausgesetzt werden müsse; dass aber die Möglichkeit einer solchen Er-

*) So wie z. B. ein Ehegatte den andern besitzt, s. **Ehe**.

werbung durch Bemächtigung fich auf keine Weife einfehen, noch durch Gründe darthun laffe, fondern eine Folge des Satzes fei, dafs nichts herrenlos feyn dürfe; dafs endlich diefe Erwerbung nur proviforifch fei, oder in Hinficht auf einen bürgerlichen Zuftand und feine Bewirkung gefchehe, dafs aber die peremtorifche (oder rechtlich gelicherte) Erwerbung erft im bürgerlichen Zuftande gefchehe, und dafs diefen zu bewirken folglich Pflicht fei. Die Uebereinftimmung meiner Behauptungen hiermit wird fich zeigen, wenn ich von meiner Deduction des Eigenthums reden werde.

Das dritte, worin ich mit Kant nicht übereinftimme, ift die Behauptung, dafs nach dem Naturrecht keine Präfcription entfpringen, oder aus dem eine gewiffe Zeit hindurch ununterbrochenen Befitze kein Recht entfpringen kann (gegen 28.) Kant zeigt, dafs allerdings nicht durch Präfcription ein Recht entfpringe, aber dafs die Präfcription oder Verjährung doch aus der Erfizzung (*ufucapio*) folge; dafs es aber ohne Erfitzung gar keine peremtorifche, fondern blofs proviforifche Erwerbung geben würde. Allein im Naturrecht giebt es auch nur blofs proviforifche Erwerbung, welche erft im bürgerlichen Zuftande peremtorifch wird. Man kann einen Unterfchied machen zwifchen Naturrecht und Vernunftrecht. Das erftere ift das Recht, das vor dem bürgerlichen Zuftande vorhergehet, und ganz unabhängig von demfelben ift, und nach diefem kann es keine Erfitzung und keine Verjährung geben. Das Naturrecht weifs auch von keiner Gefchichte, fondern ift der Anfang der Gefchichte; folglich fällt im Naturrecht der Grund gegen die Verjährung weg, dafs die Gefchichtskunde ihre Nachforfchung nicht bis zum erften Befitzer zurückzuführen vermögend ift. Das Vernunftrecht ift aber dasjenige Recht, welches bei der Beurtheilung des Rechts im empirifchen bürgerlichen Zuftande vorausgefetzt wird, und nach welchem man beurtheilt, was recht ift. Und nach diefem Vernunftrecht giebt es allerdings eine Erfitzung und eine Verjährung, weil es fonft keine peremtorifche Erwerbung geben könnte.

42. Meine Erörterung des Begriffs eines erworbenen Eigenthums enthält folgende Sätze. Diejenige Handlung, durch welche ein praktisches Naturwesen wider desselben Willen vorsätzlich verletzt (sein Zustand verschlechtert) wird, heisst eine Läsion (Rechtskränkung). Im Naturzustande ist ein bloss physischer Gebrauch der Naturdinge möglich. Das praktische Naturwesen soll ein Glied eines gemeinen Wesens werden. Im Naturzustande ist die Erwerbung des Eigenthums unmöglich.

43. Eben diese Resultate hat auch Kant gefunden. Zwar beweiset er die Möglichkeit eines praktischen Gebrauchs der Naturdinge durch den Begriff einer provisorischen Erwerbung, allein eben dieser Unterschied, den er zwischen provisorischen und peremtorischen Besitz machen muss, zeigt, dass ohne den Begriff eines bürgerlichen Zustandes der einer rechtlichen Erwerbung vor demselben nicht möglich ist. Es ist also wiederum die provisorische Erwerbung ein vom Begriff des bürgerlichen Zustandes abhängiger Begriff, und gehört folglich zum Vernunftrecht, aber nicht zum Naturrecht. Im Naturstande, der nichts vom bürgerlichen Zustande weiss, giebt es gar keine Erwerbung, gar keinen rechtlichen Besitz; allein im bürgerlichen Zustande muss freilich der Besitz vor demselben (also nach dem Vernunftrecht, oder in Beziehung auf einen bürgerlichen Zustand) als provisorisch betrachtet werden. Folglich ist es ganz richtig, auch nach Kants Behauptung, dass im Naturstande (ohne Beziehung auf den bürgerlichen Zustand) keine rechtliche Erwerbung möglich ist.

Die Vergleichung meiner Vorstellung von der Erwerbung durch den ursprünglichen Vertrag mit Kants Vorstellung, wie das provisorisch Erworbene peremtorisch oder wirkliches Eigenthum werde, s. im Artikel: Verein, bürgerlicher.

Hypothesen Anderer über die Erwerbung.

44. Die Anzahl der hierüber entworfenen Theorien ist nicht sehr zahlreich. Im Alterthume finden sich we-

nig Spuren von Verfuchen, die Entftehung des Eigenthums zu erklären. Cicero fagt (*de offic. lib. I. c. 7.*): „Von Natur ift nichts eigenthümlich; fondern alles, was jemanden zugehört, ift fein geworden, entweder durch die erfte Befitznehmung, — wie wenn Völker fich in unbewohnten Ländern niedergelaffen haben; oder durch Eroberung im Kriege; oder durch eine gefetzmäfsige Austheilung; oder durch Kauf, durch Schenkung, mit einem Worte, durch Verträge; oder endlich durchs Loos. Auf diefe Weife ift es gefchehen, dafs ein Stück Land das Arpinifche, ein andres das Tusculanifche heifst, jenes ein Eigenthum der Arpinater, diefes der Tufculaner geworden ift. Das Eigenthum einzelner Perfonen ift auf gleiche Weife entftanden. Nachdem alfo einmal die Dinge, die von Natur allen gemein waren, in mehrere Portionen getheilt worden find, wovon jede einem Einzigen zugehört; fo ift jeder verbunden, mit dem, was auf feinen Antheil gefallen ift, zufrieden zu feyn, und kann von dem Antheile des Andern nichts begehren oder fich zueignen, ohne die Rechte der menfchlichen Gefellfchaft zu verletzen." Cicero redet hier eigentlich davon, wie das Eigenthum wirklich, der Gefchichte nach, entftanden ift; das Naturrecht aber unterfucht, wie es hätte entftehen follen, oder welcher Urfprung bei einem rechtmäfsigen Eigenthume zum Grunde gelegt werden mufs. Cicero fcheint es gefühlt zu haben, dafs das Recht, das zu behalten und als Eigenthum zu befitzen, was wir einmal haben, fich auf den vereinigten Willen Aller oder der menfchlichen Gefellfchaft gründe. Der Scholiaft des Horaz (*in arte poet. v.* 128.) fagt fchon, dafs die Bemächtigung eine Erwerbung fei; und Varro fpricht von der Entftehung des Eigenthums durch Vertheilung (*Phylargyrius in Virgil. Georg lib. II. v.* 167.) ingleichen Servius (*in Virgil. Aeneid. lib. IV. v.* 53.). Quinctilian fcheint, (*Declam. XIII. c. VIII.*) der Meinung zu feyn, dafs etwas durch den Gebrauch (*quidquid in ufum homini ceffit*), den Jemand wovon mache, fein Eigenthum werde. Diefe Meinungen der Alten führt Grotius in feinem Buche vom Rechte des Krieges und Friedens (*lib. II. cap. II.* §. 2. *n.* 10.) an.

45. Grotius (*de iure belli et pacis lib. II. cap. III.*) macht schon einen Unterschied zwischen ursprünglicher und abgeleiteter Erwerbung, und untersucht die Möglichkeit beider. Die ursprüngliche Erwerbung könnte geschehen entweder durch frühere Besitznehmung (Bemächtigung), oder durch Theilung; die letztere geschieht durch eine ausdrückliche, die erstere durch eine stillschweigende Uebereinkunst (Einwilligung) Aller (*lib. II. cap. II. §. 2. n. 10.*). Wenn ein Eigenthümer dem Nachbar das Recht einer Servitute bewilligt, so entsteht dadurch kein ursprüngliches, sondern nur ein abgeleitetes Recht. Der Rechtsgelehrte Paul spricht zwar von der Erwerbung durch Formgebung, allein wenn die Materie unsere ist, so continuiren wir durch die Formgebung nur unsern rechtlichen Besitz, gehört sie Niemanden, so erwerben wir sie durch frühere Besitznehmung (Bemächtigung), gehört sie einem Andern, so kann sie durch die Formgebung nicht unser Eigenthum werden. Die Bemächtigung ist also die einzige natürliche und ursprüngliche Erwerbungsart. Man kann aber nach Seneca (*de benefic. lib. VII. cap. IV. V. VI.*) und nach Chrysostomus (*Orat. XXXI. siue Rhodiaca*) zweierlei erwerben, den ganzen Besitze ohne Gebrauch (*imperium*) und den Gebrauch der Sache sammt dem Besitze (*dominium*). Der Besitz ohne Gebrauch erstreckt sich entweder über die Personen oder über den Boden (*territorium*). Beides, den Besitz ohne und mit Gebrauch erwirbt man zuweilen zusammen, aber demohngeachtet sind beide doch zu unterscheiden. Die bürgerlichen Gesetze können verhindern, dass man sich nicht der beweglichen Sachen an einem Ort bemächtige, der schon in Besitz ohne Gebrauch genommen ist; denn das Recht, sich solcher Dinge zu bemächtigen, ist zwar aufs Naturgesetz gegründet, aber eine solche Erwerbung bedarf doch und hat auch eine Gunst des Gesetzes (*ex iure naturae permittente*) (K. 91), nicht aber ein Gebot für sich, welches eine vollkommene Freiheit hierin zu lassen geböte. Auf eine eben so treffende Art fährt dieser Weltweise fort, sich über die Bemächtigung der Flüsse des eingeschlossenen Meers, oder des Meers an den Küsten, über die Ersitzung

und **Verjährung** u. f. w. zu erklären, fo dafs fich die Aufgabe, über die urfprüngliche Erwerbung, ohne die praktifchen Begriffe der kritifchen Philofophie zu kennen, fchwerlich richtiger auflöfen läfst. Alles, was feit feiner Zeit (bis auf Kant) über das Recht, als eine Folge der vernünftigen Natur des Menfchen gefagt worden, liegt, wie Klein (Grundfätze der natürl. Rechtswiff. Anh. 6. Kap. §. 37. S. 349.) ganz richtig bemerkt, in feinem Werke, wie in einem Keime.

46 Thomas Hobbes (*de cive*, *libertas. cap. I.* §. 10. *ff*) behauptet, die Natur habe einem Jeden ein Recht auf alles gegeben, und im Naturftande fei der Nutzen der Maafsftab des Rechts. Es war aber, fagt er, den Menfchen keinesweges nützlich, dafs fie auf diefe Art ein gemeinfchaftliches Recht auf alles hatten. Denn die Wirkung eines folchen Rechts ift faft eben diefelbe, als wenn es gar kein Recht gäbe. Denn obwohl ein Jeder von jeder Sache fagen konnte, das ift mein, fo konnte er fie doch wegen des Nachbars nicht gebrauchen, der mit gleichem Rechte und gleicher Macht behauptete, es fei auch das Seine. Der Eine greift alfo den Andern mit Recht an, diefer widerftehet mit Recht, folglich ift der Naturftand der Menfchen, ehe er in Gefellfchaft tritt, ein Krieg aller gegen alle. Nun ift der Krieg der Erhaltung der Menfchen entgegen, folglich mufs er aus diefem Zuftande herausgehen und in Gefellfchaft treten. Nach dem Gefetze der Natur mufs alles gleich getheilt, oder gemeinfchaftlich gebraucht, oder wechfelsweife gebraucht, oder verloofet, oder dem früher Befitzenden, oder dem Erftgebornen zugeftanden werden. Man wird bemerken, dafs dies Syftem blofs auf den Nutzen der Menfchen berechnet ift, und, bei fehr richtigen Refultaten, wenig Kenntnifs praktifcher Begriffe verräth, welche ganz etwas anders find, als Begriffe davon, wie wir unfern Vortheil auf Erden am beften bewirken können. Sharrock (*de officiis fecundum ius naturae. Oxon.* 1660.) hat daffelbe zu widerlegen gefucht, aber fich vergeblich bemühet, auf den Grundfatz: fuche die Seelenruhe, ein Naturrecht zu gründen.

47. Samuel Pufendorf (*ius naturae et gentium lib. IV. cap. VI. sqq.*) nimmt auch ursprüngliche und abgeleitete Arten zu erwerben an. Die erstern, sagt er, sind diejenigen, durch welche eine Sache, die noch Niemanden zugehörte, anfängt Jemanden als Eigenthum zuzugehören; die andern sind diejenigen, durch welche das schon vorhandene Eigenthum von dem Einen auf den Andern übergeht. Es giebt zwei Arten von ursprünglicher Erwerbung, eine einfache und absolute, welche in der Erwerbung des Bodens und der Substanz selbst der Dinge bestehet; und eine, die nur in gewisser Rücksicht ursprünglich ist, wenn man einen gewissen Zuwachs zu einer Sache erwirbt, die uns schon gehörte. Die Menschen wurden anfänglich einig, einem Jeden sein Eigenthum anzuweisen, was übrig blieb, gehörte dem, der es zuerst in Besitz nahm. Man nimmt aber entweder ein bewegliches oder unbewegliches Ding zuerst in Besitz. Ein Mensch setzt sich in Besitz eines Bodens, wenn er ihn bebauet, oder abgränzt, aber er darf nicht mehr davon nehmen, als für die allerfruchtbarste Familie nöthig ist. Wenn mehrere sich zusammen einer gewissen Gegend bemächtigen, so geschieht dieses entweder gemeinschaftlich (*per universitatem*), oder durch jeden Einzelnen (*per fundos*). Die erstere Erwerbung giebt der ganzen Gesellschaft ein Eigenthumsrecht auf alles, was im Lande ist. Das Land ist dem Staate, und dennoch ist jeder Herr seines Eigenthums. Was innerhalb des Landes keinen besondern Eigenthümer hat, das gehört dem Staate. Man wird aus diesen Sätzen das Willkührliche bald erkennen, und dass sie mehr beschreiben, was der Geschichte nach geschehen ist, als was, dem Rechte nach, geschehen sollte.

48. Wolff (Grundsätze des Natur- und Völkerrechts 2. Th. I. Hauptst. §. 183. ff.) sagt, die Menschen haben von Natur einerlei Rechte, also kommt auch allen Menschen einerlei Recht zum nothwendigen Gebrauch der natürlichen Sachen zu, also sind alle Sachen von Natur gemeinschaftlich, das heisst, die Gemeinschaft der ersten Zeit (*communio primaeva*). Von Natur

giebt es alſo keine eigenen Sachen. Der Menſch hat von Natur das Recht zum nothwendigen Gebrauch der Sachen, dieſen Gebrauch darf Niemand hindern, weil ſonſt gar kein Gebrauch derſelben ſtatt finden könnte. Wenn jemand in dieſer erſten Gemeinſchaft etwas durch Fleiſs und Kunſt hervorgebracht, ſo darf ihn folglich Niemand an dem Gebrauch deſſelben hindern. Da die durch Kunſt hervorgebrachten Sachen gemeinſchaftlich ſind, ſo hat ein jeder das Recht, in einem unbewohnten Hauſe ſo lange zu wohnen, als es ihm gefällt. Es iſt aber ganz ungegründet, daſs es eine Gemeinſchaft der erſten Zeit wirklich gegeben habe; auch hat Kant (K. 77. ff.) auf die häufigen Irrthümer dieſes Syſtems vorzüglich Rückſicht genommen.

49. Rouſſeau (*du contract ſocial l. I. ch.* 9.) ſagt, das Recht der erſten Bemächtigung wird erſt dann ein wahres Recht, wenn erſt das Eigenthumsrecht gegründet iſt. Der poſitive Act, der den Menſchen zum Eigenthümer von einer Sache macht, ſchlieſst ihn von allem Uebrigen aus. Sobald er ſeinen Antheil hat, ſo muſs er ſich darauf einſchränken, und hat kein Recht mehr an der Gemeinheit. Darum iſt das Recht der erſten Bemächtigung, das im Naturzuſtande ſo unbedeutend iſt, für jeden civiliſirten Menſchen ſo verbindlich; man hat nehmlich in dieſem Recht weniger Achtung dafür, daſs etwas das Eigenthum eines Andern, als dafür, daſs die Sache nicht unſer Eigenthum iſt. Ueberhaupt, ſoll Jemand einen Boden durch das Recht der erſten Bemächtigung erlangen, ſo gehören dazu folgende Bedingungen:

a. muſs der Boden noch von Niemand bewohnt ſeyn;

b. muſs man ſich nicht mehr davon bemächtigen, als man zu ſeiner Subſiſtenz nöthig hat;

c. muſs man es in Beſitz nehmen, nicht durch eine eitele Ceremonie, ſondern durch die Bearbeitung und Cultur deſſelben, die einzigen Zeichen des Eigenthums, welche in Ermangelung rechtlicher Titel von andern reſpectirt werden müſſen.

Man kann diesem System vornehmlich entgegen sezzen, dafs die Befugnifs der Befitznehmung eines Bodens fich eigentlich fo weit erftreckt, als das Vermögen, ihn in feiner Gewalt zu haben, und dafs die Bearbeitung des Bodens zur Erwerbung deffelben nicht nothwendig ist, weil fie demfelben blofs eine Form gebe, bei welcher das Eigenthum der Subftanz vorausgehen mufs (K. 87. f.).

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre I. Th II. Hauptſt. §. 10. S. 76. — §. 12. S. 82. — 96. — Epiſ. Abſchn §. 32. S. 130. — 140.

Mellin Grundlegung zur Metaphyfik der Rechte oder der pofitiven Gefetzgebung. Züllichau, 1796. 8.

Klein Grundfätze der natürlichen Rechtswiffenfchaft. Halle, 1797. 8.

H. Grotius, le droit de la guerre et de la paix, nouv. traduct. par J. Barbeyrac, à Amfterdam. 1724. 2. Vol. 4.

H. Hobbes Elementa philofophica de cive. 1647. 8.

Pufendorf, le droit de la nature et des gens, trad. par J. Barbeyrac, à Amft. 1734. 2. Vol. 4.

Chr. v. Wolff. Grundfätze des Natur- und Völkerrechts. Halle, 1754. 8.

J. J. Rouffeau du contract focial. à Amft. 1762. 8.

Erzeugung,

teleologifche, *generatio teleologica*, *génération teleologique*. Die Hervorbringung eines organifchen Wefens durch das andere nach Zwecken. Ein organifches Wefen ist ein folches, an dem der eine Theil der Zweck des Ganzen und diefes wieder der Zweck des erftern ist, an dem folglich alles wechfelfeitig um einander da ist. So ist der Menfch ein folches organifches Wefen, wenn an ihm der Mund z. B. zur Ernährung des ganzen Cörpers, der Cörper aber wieder zur Erhaltung des Mundes wirkt. Folglich enthält fchon der Begriff eines folchen Wefens die Vorausfetzung, dafs es durch eine nach Abfichten wirkende Urfache entftanden ist. Es

giebt nun zwey Systeme, nach welchen man sich die Hervorbringung organischer Wesen durch andere so denken kann, dafs eine oberste Weltursache die Einrichtung dazu, ihrer Idee gemäfs, getroffen habe, nehmlich den Occasionalismus und Präſtabilismus (U. 375.

2. Um Wiederholungen zu vermeiden, verweise ich wegen dessen, was die Erklärung und Geschichte dieser Systeme betrifft, auf die Artikel: Occasionalismus, Präſtabilismus, Educt, Bildungstrieb und Evolutionstheorie.

Ethik,

ethica, ethique. Die Wissenschaft desjenigen Theils der materialen Philosophie, welcher es mit den Gesetzen der Freiheit zu thun hat (G. V. 2.).

2. Dieses ist die Bedeutung des Worts Ethik in den alten Zeiten, man verstand unter demselben die Sittenlehre (*philosophia moralis*) überhaupt, und nannte sie auch die Lehre von den Pflichten (*de officiis*); in der Folge hat man es rathsam gefunden, diesen Namen auf die Lehre von den Pflichten, die nicht unter äufsern Gesetzen stehen, zu übertragen, und hiernach heifst Ethik soviel als das deutsche Wort Tugendlehre. Jetzt ist also die Ethik nur ein Theil der Sittenlehre oder Ethik im Sinne der Alten, der andere Theil ist die Rechtslehre (*ius*) (T. 1.).

3. Die Ethik unterscheidet sich aber von der Rechtslehre dadurch, dafs sie eine Materie (einen Gegenstand der freien Willkühr) giebt, dahingegen die Rechtslehre durch die blofse Form (dafs die Handlung der freien Willkühr Pflicht ist), die äufsere Freiheit einschränkt. Die Materie der Ethik ist nehmlich der Zweck der reinen Vernunft, der aber zugleich als objectiv nothwendiger Zweck, d. i. als Pflicht für den Menschen vorgestellt wird, s. Zweck, Pflicht. Die sinnlichen Neigungen verleiten nehmlich zu Zwecken, die pflichtwidrig seyn

können, daher muſs die geſetzgebende Vernunft ihnen die Pflicht als einen jenen Zwecken widerſtreitenden, und *a priori* gegebenen Zweck entgegenſetzen (T. 4.).

4. Die Rechtslehre weiſs von keinem Zweck, weil es ihr einerlei iſt, was der Handelnde für einen Zweck hat, wenn nur die Handlung geſchieht; die Ethik aber ſchreibt dem Willen das Geſetz vor, der Forderung der ſinnlichen Neigung (dem Zweck aus ſinnlichen Antrieben) entgegen zu handeln, weil es Pflicht iſt, und macht alſo dieſes Entgegenhandeln zugleich zu einem Zweck, den ich haben ſoll, und welchen zu haben ich mich ſelbſt zwingen ſoll, ſ. Selbſtzwang (T. 5.).

5. Aus dem vorſtehenden Grunde kann die Ethik auch als das Syſtem der Zwecke der reinen praktiſchen Vernunft erklärt werden. Die reine praktiſche Vernunft beſtimmt nehmlich durch ihr oberſtes Princip: „handle nach derjenigen Maxime, durch welche du zugleich wollen kannſt, daſs ſie allegemeines Geſetz werde", die Pflicht, ſtellt aber dieſe Pflicht zugleich als den, durch ſinnliche Antriebe gegebenen Zwecken, entgegengeſetzten Zweck auf. Zweck und Pflicht unterſcheiden alſo die zwei Abtheilungen der allgemeinen Sittenlehre (oder Ethik im Sinne der Alten). Die Rechtslehre enthält Pflichten, zu deren Beobachtung man von andern phyſiſch gezwungen werden kann; dieſe können aber eben darum keine Zwecke ſeyn, denn dieſe zu haben, kann man nicht von Andern gezwungen werden. Die Ethik enthält Zwecke, welche zugleich Pflichten ſind, denn bei ihr kömmt alles darauf an, daſs man den Zweck habe, die Pflicht zu erfüllen, wozu der Menſch ſich bloſs ſelbſt zwingen kann.

Siehe übrigens: Tugendlehre.

Ethikotheologie,

Moraltheologie, *ethicotheologia*, ***theologie morale***. Die Theologie, welche in der Ergänzung der

phyfifchen Theologie durch die moralifche Teleologie befteht — oder bei welcher der aus dem Begriffe der Pflicht hervorgehende Glaube an Gott zum Grunde liegt.

1. Ohne Menfchen würde die ganze Schöpfung ohne Endzweck feyn. Der Menfch ift aber nicht Endzweck der Schöpfung, damit er fie betrachten könne, denn fonft würde man wieder fragen können, welches ift der Endzweck diefer Weltbetrachtung? Da man ferner fragen kann, wozu er glückfelig werden foll, fo kann auch fein Gefühl der Luft nicht der Endzweck der Schöpfung feyn. Folglich kann der Menfch nur Endzweck der Schöpfung feyn durch feinen abfolut oder moralifch guten Willen, weil nur von diefem allein nicht weiter gefragt werden kann, wozu er feyn foll; indem diefer, wenn er noch wozu wäre, nicht abfolut, fondern relativ gut, d. i. kein moralifch guter, fondern nur ein nützlicher Wille feyn würde (U. 410. M. II, 943.).

2. Hiermit ftimmt das gemeinfte Urtheil der gemeinen Menfchenvernunft vollkommen zufammen. Was hilfts, fragt man, dafs diefer Menfch fo viel weifs, oder fo glücklich ift; er ift doch ein verachtungswürdiges Object, denn fein Inneres fein Wille) taugt nichts (U. 412. M. II, 944.). Wenn wir nun in der Welt Zweckanordnungen antreffen, und, wie es die Vernunft unvermeidlich fordert, die Zwecke einem Endzweck unterordnen, fo fieht man leicht, dafs alsdann vom letzten Zwecke der Schöpfung die Rede fei, und in diefem von der oberften Bedingung, unter der allein ein Endzweck ftatt finden kann (U. 412. M. II, 945). Wir haben alfo in dem Menfchen die Hauptbedingung, die Welt als ein nach Zwecken zufammenhängendes Ganze und als Syftem von Endurfachen (Zwecken) anzufehen; und ein Princip, den Begriff des Urgrundes (Gottes als Welturfache) im Reiche der Zwecke zu beftimmen, welches die phyfifche Teleologie nicht vermag (U. 413. M. 946.).

3. Der abfolut gute Wille des Menfchen beftimmt ihn alfo zum Endzweck der Welt, und fetzt dadurch ein ver-

nünftiges Weſen zum Urheber der Welt, das bei der Hervorbringung derſelben jenen Endzweck gehabt hat, und das folglich allwiſſend ſeyn muſs, um ſelbſt das Innerſte der Geſinnungen des Menſchen zu kennen u. ſ. w. (U. 413. M. II. 947.). Dieſes Princip der Beziehung der Welt auf eine oberſte Urſache iſt alſo ſchon für ſich ein hinreichender Beweisgrund für das Daſeyn Gottes; weil ſich der Menſch nothwendig nach moraliſchen Begriffen beurtheilen muſs. Es kommt nun nur noch darauf an, ob wir irgend einen für die Vernunft hinreichenden Grund haben, der nach Zwecken handelnden oberſten Urſach einen Endzweck beizulegen (U. 414. M. II. 948.). Wir ſehen uns aber durchs Moralgeſetz gedrungen, nach einem allgemeinen höchſten Zwecke zu ſtreben, fühlen uns aber unvermögend, ihn zu erreichen, ohne eine verſtändige Welturſache anzunehmen, deren Endzwecke wir gemäſs zu ſeyn urtheilen dürfen (U. 416. M. II. 949.). Die Furcht konnte zwar zuerſt Götter (Dämonen, ſ. Dämonologie) hervorbringen, aber nur die Vernunft den Begriff von Gott; und nur die innere moraliſche Zweckbeſtimmung ſeines Daſeyns lehrte den Menſchen eine Gottheit zu denken, d. i. gab ihm eine Theologie, welche eben darum die Ethikotheologie heiſst (U. 418. M. II. 950.). ſ. Gott.

Etwas,

ſ. Ding.

Euklides,

Ευκλείδης, *Euclides*, *Euclide*, hat in der 120. Olympiade, oder 300 Jahr vor Chriſti Geburt, gelebt. Er war aus der Stadt Tyrus gebürtig, und machte ſich zur Zeit des Ptolemäus Lagus vorzüglich bekannt. Er ſoll dieſem König von Aegypten auf ſeine Frage, ob es keinen kürzern und leichtern Weg zur Geometrie gebe, als den, welchen er gezeigt habe, geantwortet haben, es gebe keine Königsſtraſse zur Geometrie (μὴ εἶναι βασιλικὴν ἀτραπὸν πρὸς γεωμετρίαν.). Er iſt der erſte geweſen, der zu Alexandrien die Mathematik gelehrt hat.

2. Kant sagt (E. 19.): Euklides soll, nach Eberhards Behauptung (Phil. Magazin, erster Band, S. 162.), „unter seinen Axiomen (einige) Sätze haben, die wohl noch eines Beweises bedürfen, die aber ohne Beweis vorgetragen werden." Diese Axiomen trägt Euklides zu Anfang des ersten Buchs der Elemente vor. Es sind ihrer zwölf, welche ich hierher setzen will.

3. *a.* Dinge, die einem und demselben Dinge gleich sind, sind auch einander gleich.

b. wenn man zu Gleichem Gleiches hinzusetzt, so sind die Aggregate gleich;

c. wenn man von Gleichem Gleiches wegnimmt, so sind die Reste gleich;

d. wenn man zu Ungleichem Gleiches hinzusetzt, so sind die Aggregate ungleich;

e. wenn man von Ungleichem Gleiches wegnimmt, so sind die Reste ungleich;

f. die Doppelten von einem und demselben sind einander gleich;

g. die Hälften von einem und demselben sind einander gleich;

h. was einander deckt, ist einander gleich;

i. das Ganze ist grösser als sein Theil;

k. alle rechten Winkel sind einander gleich;

l. wenn zwei gerade Linien von einer geraden Linie so geschnitten werden, dass die beiden innern an derselben Seite liegenden Winkel zusammen kleiner als zwei rechte sind, so treffen die ins Unendliche verlängerten beiden geraden Linien zusammen, auf der Seite, wo sich die beiden Winkel befinden, die zusammen kleiner als zwei rechte sind;

m. zwei gerade Linien schliessen keinen Raum ein.

4. Es ist aber zwischen diesen Axiomen ein sehr merkwürdiger und in die Augen fallender Unterschied.

Einige von diesen Grundsätzen sind analytisch, und können daher durch Entwickelung der Begriffe im Subject, folglich aus Begriffen bewiesen werden. Die übrigen sind aber synthetisch, d. i. das, was sie aussagen, liegt gar nicht in dem Begriff dessen, wovon es ausgesagt wird. Sie können daher nicht durch Entwickelung des Begriffs bewiesen werden, ja sie sind gar keines Beweises bedürftig, wenigstens ist das die Behauptung des Euklides, wenn er sie als Axiomen aufstellt. Ihre Evidenz, oder anschauliche Gewissheit, soll von selbst einleuchten, sobald man sich nur das, was sie aussagen, durch die reine Einbildungskraft construirt, vorstellt. Diese letztern Grundsätze sind die eigentlichen mathematischen, die erstern sind eigentlich philosophische, und zwar logische Grundsätze des Denkens überhaupt, die der Mathematiker nicht entbehren kann, weil er denken muss. Sie dienen aber auch nur zur Kette der Methode, als identische Sätze, aus denen nie etwas neues abgeleitet werden kann, sondern die nur auf die Nothwendigkeit, uns etwas so und nicht anders denken zu können, aufmerksam machen sollen. Allein auch diese Sätze dürfte der Mathematiker nicht aufstellen, wenn er sie nicht durch Construction sinnlich darstellen könnte (C. 16. M. I. 18.).

5. Die eigentlich philosophischen Sätze unter jenen zwölfen sind nun die sieben ersten und der neunte, und nur die übrigen vier sind eigentlich mathematische Grundsätze oder wahre Axiomen. Es ist nur die Frage, ob die erstern eines mathematischen Beweises bedürftig sind?

a. Dinge, die einem und demselben Dinge gleich sind, sind auch einander gleich. In diesem Satze ist das Subject: Dinge, die einem und demselben Dinge gleich sind. Unter diesem Subject stellen wir uns Etwas vor, das genau so gross ist als mehrere andere Dinge, die mit ihm der Grösse nach verglichen werden. Wir abstrahiren folglich hier von jeder andern Beschaffenheit dieser Dinge, und denken uns nichts als zwei Begriffe, Grösse und Gleichheit.

Gröſsen ſind mit einer Gröſse gleich, heiſst aber, ſie ſind dieſelben Gröſsen, obwohl die Dinge, deren Gröſsen ſie ſind, nicht dieſelben ſeyn mögen, weil ſie ſonſt nicht numeriſch verſchieden, ſondern alle ein und daſſelbe Ding ſeyn würden. Nun wäre es offenbar ein Widerſpruch, wenn Gröſsen, die alle mit einer gewiſſen Gröſse dieſelben, d. h. (als Gröſsen) durch keine Merkmale weiter von derſelben verſchieden wären, doch (als Gröſsen) von einander verſchieden ſeyn könnten. Denn dieſe Merkmale, durch welche ſie von einander unterſchieden wären, müſsten ſich doch alle auch in der Gröſse finden, mit der die übrigen Gröſsen alle eine und dieſelben wären, welches unmöglich iſt, indem ſie ſonſt nicht mehr dieſelbe Gröſse mit allen übrigen ſeyn könnte, ſondern von jeder durch diejenigen Merkmale unterſchieden ſeyn müſste, wodurch die Gröſsen unter einander unterſchieden wären. Kurz, der Begriff einer beſtimmten Gröſse iſt derſelbe, wenn er ſich als Merkmal in noch ſo verſchiedenen Dingen befindet, das iſt es eigentlich, was jener Grundſatz ausſagt.

6. Nun unterſcheidet ſich aber die Mathematik von der Philoſophie dadurch, daſs ſie ihre Begriffe conſtruirt, folglich muſs der Mathematiker auch jenen Grundſatz conſtruiren, wodurch er zwar nicht ſelbſt, aber doch ſein Gebrauch mathematiſch wird. Euklides hat nun zwar dieſe Conſtructionen nicht gemacht, will aber eben dadurch, daſs er ſie ſeiner Geometrie an die Spitze ſtellt, daſs man ſich dieſelben räumlich vorſtellen ſoll, und wendet ſie auch nur bei räumlichen Gröſsen, von denen in der Geometrie allein die Rede iſt, an. Stelle dir, will Euklides eigentlich ſagen, ein geometriſches Ding, es ſei nun Linie, Winkel, Figur, oder geometriſcher Cörper, vor, mit dem andre ſolcher Dinge gleich ſind, ſo daſs ſie alle, jedes für ſich, eben ſo groſs ſind als dieſes Ding, ſo müſſen nothwendig dieſe Dinge untereinander gleiche Gröſse haben. Man kann ſich aber die Gleichheit zweier räumlichen Dinge bloſs dadurch vorſtellen, daſs ſie einander decken, d. h. daſs ſie völlig dieſelben Grenzen haben, wenn man den ganzen Inhalt des einen Dinges innerhalb

der Grenzen des andern bringt. Wäre nun der Inhalt mehrerer räumlichen Dinge von der Gröfse, dafs jedes derfelben fich innerhalb der Grenzen eines andern räumlichen Dinges legen liefse, fo dafs der ganze Inhalt diefes andern Dinges damit ausgefüllt würde; fo müfsten nothwendig auch diefe Dinge fich untereinander decken, und folglich gleich feyn, nach dem Grundfatze *h*.: was einander deckt, ift einander gleich. Diefer letztere Grundfatz follte eigentlich an der Spitze der übrigen ftehen, da er die Gröfse zweier oder mehrerer Dinge unmittelbar, und nicht erft vermittelft eines dritten mit einander vergleicht, folglich einfacher ift; und da alle Anfchauung der Gleichheit räumlicher Dinge auf dem Decken (der Congruenz) derfelben beruhet. Soll ich die Gleichheit in der Geometrie nicht blofs aus Anfchauungen, die fich decken, fchliefsen, fondern unmittelbar anfchauen, fo müffen fich die Objecte decken.

7. Wenn man in den folgenden Grundfätzen von *b* bis *g* ftatt des Wortes Gleiches, diefelbe beftimmte Gröfse fetzt, und fich diefe Gröfse immer als das nehmliche Merkmal denkt, fo folgt jeder diefer Grundfätze aus dem Begriff des Subjects durch blofse logifche Entwickelung, auf die nehmliche Art, als ich es fo eben bei *a* gezeigt habe. Eben fo verhält es fich auch mit dem Grundfatze *i*. Stellt man fich alle diefe Grundfätze durch das Decken räumlicher Dinge vor, welches Euklides Abficht ift, und weswegen eben der Grundfatz *h*. an der Spitze ftehen mufs, fo fchauet man die Gewifsheit diefer Grundfätze an, und fie find evident ohne allen Beweis.

8. Einander decken, heifst, fo auf einander fallen, dafs die Gränzen diefelben find. Dafs nun, was einander deckt, auch einander gleich ift, das heifst, einerlei Gröfse hat, kann nur dadurch eingefehen werden, dafs ich mir zwei Figuren, die fich einander decken, vorftelle, und fo in der reinen Einbildung gewahr werde, dafs fie einerlei räumliche Gröfse find. Diefer Satz ift alfo ein eigentlicher mathematifcher Grundfatz, und weder eines Beweifes bedürftig, noch erweislich, fondern unmittelbar evi-

dent, d. i. er hat eine unmittelbar anschauende Gewissheit. Der Grundsatz *k.* ist von eben der Beschaffenheit, er beruhet auf unmittelbarer Anschauung allein, wenn nehmlich (Fig. 7.) eine gerade Linie (AB) so auf einer andern (CD) steht, dass sie gleiche Nebenwinkel (ABC = ABD) macht, so heisst jeder der beiden gleichen Winkel (ABC und ABD) ein rechter Winkel. Eben der Fall ist es, wenn auf der andern Seite der Linie (CD) eine gerade Linie (EB) auf der ersten (CD) senkrecht steht. Da nun BD und CB eben sowohl auf AE, als AB und EB auf CD senkrecht stehen, so giebt es um jeden Punct B, in welchem zwei gerade Linien (AE und CD) einander schneiden, vier rechte Winkel, die alle einander gleich sind. Nun abstrahiren wir hier gänzlich von der Lage und der Länge der Linien, wenn nur beide einander senkrecht schneiden, folglich sind alle rechte Winkel der Grösse nach dieselben, und einander gleich. Dieses beruhet aber auf unmittelbarer Anschauung und nicht auf einem Beweise. Es giebt hier zwar einen Scheinbeweis, der so aussiehet:

Der Winkel ABC ist gleich dem Winkel ABD, nach der Definition.

Der Winkel DBC ist gleich dem Winkel ABD, nach der Definition.

Dinge aber, die einem und demselben Dinge gleich sind, sind auch einander gleich.

Folglich sind ABC und DBE, und eben so ABD und CBE, folglich alle vier rechte Winkel einander gleich.

Allein man kann dieses eigentlich keinen Beweis nennen, denn es ist keine Hülfsconstruction dazu nöthig, auch kein eigentlich mathematisches Axiom; sondern bloss der Reflexion, dass ABC und DBE im Grunde die nehmlichen Dinge sind, und sich bloss durch ihre Lage von einander unterscheiden, nicht aber durch Merkmale der Grösse. Der ganze Beweis stützte sich nehmlich auf den Grundsatz *a*, welcher aber hier bloss aussagt, dass

ein rechter Winkel ſtets daſſelbe Ding iſt, ſeine Lage ſei wie ſie wolle, folglich auch immer dieſelbe Gröſse haben muſs, weil die Gröſse des Winkels von der Neigung zweier Linien gegen einander abhängt, die bei einem rechten Winkel unveränderlich eine und dieſelbe iſt. Folglich iſt der Grundſatz *k* nicht erweislich, ſondern unmittelbar evident *).

9. Von dem Axiom *m* darf es wohl nicht erſt gezeigt werden, daſs es eines Beweiſes nicht bedürfe, indem alles Bemühen, den Schenkel eines Winkels (Fig. 14. AB) um den Punkt A nach dem andern Schenkel (AR) herumzuführen, um die Oeffnung BR zu ſchlieſsen, dieſen Zweck nie erreicht, indem der Winkel immer kleiner aber nie zur Figur wird, bis endlich die Linien (AB und AR) oder Schenkel der Winkel auf einander fallen.

10. Es giebt alſo nur ein einziges Axiom, nehmlich *l*, das des Beweiſes zu bedürfen ſcheint; und dieſen hat Eberhard wohl im Sinn gehabt, als er ſagte: daſs Euklides unter ſeinen Axiomen Sätze habe, die wohl noch eines Beweiſes bedürfen. Es iſt freilich gewiſs, daſs viele, auch groſse Mathematiker, dieſes Axiom nicht evident gefunden haben. Der Grund liegt aber wohl darin, daſs es wirklich Linien (Aſymptoten) giebt, die ſich ohne Ende nähern, und doch nie zuſammentreffen. Allein da eine von dieſen Linien nothwendig krumm ſeyn muſs, d. i. eine ſolche, die ihre Richtung continuirlich ändert, ſo iſt es dieſe Aenderung der Richtung allein, die hier der Grund der Unmöglichkeit des Zuſammentreffens iſt. Im Axiom *l*., oder dem elften des Euklides, iſt aber von geraden Linien die Rede, deren

---

*) **Aus eben dem Grunde iſt der Beweis des Pappus nur ein Scheinbeweis, denn er beruhet bloſs auf dem Satze des Widerſpruchs, welches ſo viel heiſst, als das Gegentheil iſt nicht denkbar, welches logiſch und nicht mathematiſch iſt. Er hätte zeigen ſollen, es ſei in der Anſchauung nicht möglich.**

Richtung, in allen drei Fällen (Fig. 26, 1.), wenn nehmlich die eine von den beiden Linien (AB und CD), die von einer dritten (EF) geschnitten werden, an derselben Seite (von EF) rechte (BGF) und die andere einen innern spitzen (DHE), oder (2) wenn beide spitze, oder (3) wenn die eine einen innern stumpfen (BGF), und die andere einen innern spitzen Winkel (DHE) macht, sich nie ändert. Der Zweifel an der Evidenz des Axioms liegt bloss darin, dass man mit dem Verstande gegen die Anschauung räsonniren wollte, und aus dem Fall mit der krummen Linie die Folgerung zog, es müsse bewiesen werden, dass es bei den geraden Linien nicht der Fall sei, dass sie sich einander nähern können, ohne sich irgendwo zu erreichen. Allein man versuche es nur, einen Fall, wo unter den im Axiom angeführten Bedingungen die beiden Linien nicht zusammentreffen, sich in der Anschauung darzustellen, und man wird bald gewahr werden, dass es unmöglich ist. Auch lehrt die Anschauung, dass sich die beiden Linien auf der Seite, wo die innern Winkel zwei rechten gleich sind, sich in allen drei Fällen einander nähern, folglich, da sie ihre Richtung als gerade Linien nie ändern, einander auch erreichen müssen, wenn sie ohne Ende verlängert werden. Endlich geben auch alle Mathematiker zu, dass der Inhalt des Axioms Wahrheit und keinem Zweifel unterworfen sei, nur leugnen sie, dass der Satz die Evidenz eines Axioms habe. Das ist aber widersprechend, denn woher wissen sie denn, dass der Satz wahr sei, da doch alle bisherigen Beweise dafür verunglückt sind, und sich im Cirkel herumdrehen; doch wohl aus der unmittelbaren Anschauung, und sie beweisen damit durch die That, dass sie ihn als Axiom annehmen, indem sie aus unmittelbarer Anschauung die Wahrheit des Satzes zugeben, aber doch meinen, der Verstand sei nicht überzeugt.

11. Es giebt also kein Beispiel im Euklides, wo er einen Satz, der mathematisch erweislich wäre, als Axiom aufstellte. Von den Axiomen aber, die philosophisch erweislich sind, z. B. das Ganze ist gröss-

ſer als ſein Theil, gehört der Beweis nicht in die Mathematik, wenn ihre Lehrart nach aller Strenge eingerichtet iſt; ſondern ihre Gewiſsheit muſs in der Mathematik unmittelbar angeſchauet werden (E. 20.).

Kant über eine Entdeckung u. ſ. w. I. Abſchn. A. S. 19. f.

Ευκλειδου Στοιχειων βιβλ. ιε. Baſil, 1533. fol, βιβλ. α. S. 3.

Euler.

Leonhard Euler, wurde den 15. April 1707 zu Baſel gebohren. Sein Vater war Paul Euler, der als Prediger zu Riechen bei Baſel ſtarb. Sein Sohn ſtudirte die Phyſik und Mathematik unter dem berühmten Joh. Bernoulli zu Baſel, und wurde daſelbſt, in ſeinem vierzehnten Jahre, 1721 Magiſter. In ſeinem neunzehnten Jahre, 1726, erhielt er den Ruf zur Profeſſur der Phyſiologie nach Petersburg an die neu errichtete Akademie. Er ging aber erſt 1727 dahin, und erhielt daſelbſt, ſtatt der phyſiologiſchen Profeſſur, die Stelle eines Adjuncti der höhern Mathematik, 1730 aber die Profeſſur der theoretiſchen und Experimental-Phyſik, und als Dan. Bernoulli nach Baſel zurückging, deſſen Profeſſur der höhern Mathematik. Friedrich der Groſse lud ihn 1741 mit vortheilhaften Bedingungen zur mathematiſchen Profeſſur ein, welchen Antrag Euler auch annahm, und 1744 bei Erneuerung der daſigen Akademie zum Director der mathematiſchen Claſſe ernannt ward. 1766 berief die Kaiſerin Katharina 2. ihn von neuem nach Petersburg, welchem Ruf er auch folgte. Er ſtarb daſelbſt den 18. Sept. 1783 im 77ſten Jahre ſeines Alters.

2. Kant ſagt (U. 40.): „nimmt man mit Euler an, daſs die Farben gleichzeitig auf einander folgende Schläge (*pulſus*) des Aethers, ſo wie Töne der im Schalle erſchütterten Luft ſind, und, — was das vornehmſte iſt — das Gemüth nicht bloſs, durch den Sinn, die Wirkung davon auf die Belebung des Organs, ſondern auch, durch die Reflexion, das regelmäſsige Spiel

der Eindrücke (mithin die Form in der Verbindung verschiedener Vorstellungen) wahrnehme (woran ich doch gar sehr zweifle); so würden Farbe und Ton nicht bloſse Empfindungen, sondern schon formale Bestimmungen der Einheit eines Mannichfaltigen derselben seyn, und alsdann auch für sich zu Schönheiten gezählt werden können" (M. II. 493.). Dieses wird man am besten einsehen, wenn man Eulers Theorie von den Farben und Tönen kennt, welche ich daher hier in der Kürze vortragen will. Eulers Schriften darüber sind:

Conjectura physica circa propagationem soni ac luminis. Berol. 1750. 4. auch in den

Opuscula varia. Berol. 1746. 1750. 1751. 3. *Vol.* 4. im 1. Th.

Lettres à une Princesse d'Allemagne sur divers sujets de Physique et de Philosophie. Petersb. 1768 — 1772. 3. Th. 8. auch in das Deutsche übersetzt unter dem Titel: Briefe an eine deutsche Prinzessinn über verschiedene Gegenstände aus der Physik und Philosophie. 2. Aufl. Leipzig 1773. — 1780. 3. Th. 8. Die Prinzessinn war die damalige Prinzessinn des Markgrafen von Schwedt, jetzige regierende Herzogin von Anhalt-Dessau. Aus diesem Buche ist der folgende Auszug genommen.

3. Wenn man eine Kanone löst, so hört man, eine Meile oder 24000 Fuſs davon entfernt, den Knall (nach spätern genauern Versuchen des M. Müller in Göttingen, 1791.) nicht eher als 23 Secunden nach dem Blitze. Diese merkwürdige Beobachtung führt uns zu der Frage, worin denn der Schall bestehe? ob die Natur des Schalls der Natur des Geruchs ähnlich sei? oder ob der Schall sich auf eben die Art von dem schallenden Cörper ausbreite, wie von einer Blume ihr Geruch? Wenn eine Saite einen Ton hervorbringt, so wird man an derselben Erschütterungen oder Schwingungen gewahr, die gespannte Saite (Fig. 27.) A C B kommt nehmlich wechselsweise in die Lage A M B und A N B.

Ferner muſs man bemerken, daſs dieſe Schwingungen die angränzende Luft in eine ähnliche Schwingung bringen, und daſs die Luft dieſe Schwingungen bis zu unſern Ohren fortpflanzt. Wenn wir alſo den Schall einer ſchwingenden Saite hören, ſo bekommen unſere Ohren eben ſo viel Schläge (*pulſus*), als die Saite Schwingungen in derſelben Zeit gemacht hat. Wenn die Saite in einer Secunde 100 Schwingungen macht, ſo bekommt auch unſer Ohr 100 Schläge in einer Secunde, und die Empfindung dieſer Schläge iſt es, die man den Schall nennt. Folgen die Schläge in gleichen Zwiſchenräumen auf einander, ſo iſt der Schall ein muſikaliſcher Ton, im Gegentheil, ein unordentliches Geräuſch. Das *Forte* und *Piano* der Muſiker entſteht durch die Stärke und Schwäche, die Höhe und Tiefe des Tons aber durch die Schnelligkeit oder Langſamkeit der Schläge. Wenn eine Saite in der Secunde 100 Schwingungen macht, und eine andere macht in der Secunde 200, ſo iſt der Ton der erſten noch einmal ſo tief oder grob als der Ton der zweiten. Der Ton C giebt ohngefähr 100, und der Ton $\overline{\overline{c}}$ 1600 Schwingungen in einer Secunde. Einen Ton von weniger als 20, oder mehr als 4000 Schwingungen in der Secunde kann unſer Ohr nicht mehr unterſcheiden (Euler, a. a. O. 3. Brief.).

4. Die Räume zwiſchen den himmliſchen Cörpern ſind mit einer feinen Materie erfüllt, welche man Aether nennt. Sie iſt eine flüſſige Materie wie die Luft, aber unendlich viel feiner und dünner; weil ſich die himmliſchen Cörper in derſelben frei bewegen, ohne einen Widerſtand zu finden. Ohne Zweifel hat er auch eine Elaſticität, kraft welcher er durch alle Poros der Cörper frei hindurchgeht, und ſich alſo auch im luftleeren Raume unter der Glocke der Luftpumpe und über dem Queckſilber in der Barometerröhre befindet. Wir werden uns alſo einen richtigen Begriff vom Aether machen, wenn wir ihn als eine der Luft ähnliche flüſſige Materie anſehen, nur mit dem Unterſchiede, daſs der Aether ohne Vergleich feiner, und alſo auch

weit elaſtiſcher iſt als die Luft; vielleicht 1000 mal elaſtiſcher, wenn die Zuſammenpreſſung der Luft in dem Schieſspulver zu einer 1000 mal gröſsern Dichtigkeit, als ſie gewöhnlich hat, eine Wirkung des Aethers ſeyn ſollte. Es ſcheint nun ſehr gewiſs, daſs das Licht in Anſehung dieſes Aethers eben das iſt, was der Schall in Anſehung der Luft; und daſs die Lichtſtralen nichts anders ſind, als die durch den Aether fortgepflanzten Schwingungen oder Erſchütterungen. Die leuchtenden Cörper ſetzen durch ihre Schwingungen den Aether in eben ſolche Schwingungen, und dieſe pflanzen ſich im Aether bis zu unſerm Auge fort, und bringen in demſelben die Empfindung hervor, welche wir das Licht nennen. Ob alſo gleich die Sonne die ganze Welt mit ihren Stralen erleuchtet, ſo verliert ſie darum doch nichts von ihrer eigenen Subſtanz, eben ſo, wie eine in Bewegung geſetzte Glocke tönt, ohne etwas von ihrer Subſtanz zu verlieren. Jemehr man dieſe Gleichförmigkeit zwiſchen den leuchtenden und ſchallenden Cörpern betrachtet, deſto mehr findet man ſie mit den Erfahrungen übereinſtimmend (Euler, a. a. O. 19. Brief). Durch den Unterſchied in der Anzahl der Schwingungen im Aether wird nun die Verſchiedenheit der Farben hervorgebracht, ſo daſs in Anſehung des Geſichts die Farben eben das ſind, was die hohen und tiefen Töne in Anſehung des Gehörs; und das Weſen jeder Farbe beſtehet in einer gewiſſen Anzahl von Schwingungen, welche die Theilchen, deren Farbe es iſt, in einer Secunde machen. Die kleinſte Geſchwindigkeit der Schwingungen der Farbentheilchen giebt die rothe, die gröſste die violette Farbe (Euler, a. a. O. 20. und ff. Briefe).

5. Das Vergnügen, behauptet Euler, welches man bei Anhörung einer Muſik empfindet, beſtehe zum Theil in der Wahrnehmung der Ordnung, die darinnen herrſcht. Die Muſik ſchlieſst aber zweierlei in ſich, das der Ordnung fähig iſt. Das eine iſt der Unterſchied, der ſich unter der Geſchwindigkeit der Vibrationen (Schwingungen) aller Töne findet, und dieſes iſt das, was man eigentlich Harmonie nennt. Wenn man alſo bei Anhörung

einer Mufik die Verhältniffe oder Proportionen einfieht, die unter den Schwingungen aller Töne find, fo ift das das Werk der Harmonie. Da das Urtheil darüber mehr oder weniger fein feyn kann, fo ift klar, warum eben diefelbe Harmonie von dem einen wahrgenommen werden kann, von dem andern nicht, befonders, wenn die Verhältniffe unter den Tönen durch ein wenig grofse Zahlen ausgedrückt find. Das zweite in der Mufik, das der Ordnung fähig ift, ift der Tact, durch welchen man jedem Tone eine gewiffe Dauer anweift; und die Empfindung des Tacts befteht in der Kenntnifs der Dauer aller Töne, und der Verhältniffe, die daraus entftehen, wie denn z. E. ein Ton zweimal, dreimal oder viermal länger dauert als ein anderer. Es giebt eine Mufik, ohne alle Harmonie, nehmlich die der Trommel oder Pauke, weil die Töne derfelben alle einerlei find. Es giebt aber auch eine Mufik ohne allen Tact, nehmlich den Choral, in dem alle Töne von gleicher Länge find. *) Wer nun eine vollkommene Mufik hört, die beides, Harmonie und Tact enthält, und durch fein Ohr alle die Verhältniffe einfieht, auf denen fowohl die Harmonie als der Tact beruht, der hat ganz gewifs die vollkommenfte Vorftellung diefer Mufik, die möglich ift; indeffen ein anderer, der nur zum Theil, oder ganz und gar nicht diefe Verhältniffe einfieht, von der Mufik nichts begreift, oder eine unvollkommene Vorftellung davon hat. Aber die blofse Vorftellung aller Verhältniffe in einer Mufik ift noch nicht genug, um die Empfindung von Vergnügen zu erregen. Sondern diefes Vergnügen rührt hauptfächlich daher, weil man, fo zu fagen, die Abfichten und Empfindungen des Componiften erräth, deren Ausführung, wenn man fie für glücklich erkennt, die Seele mit ei-

*) Harmonie und Tact find wohl in beiden, nur ift bei der erften die Harmonie, bei der zweiten der Tact der möglichft einfachfte. Euler nimmt auch das Wort Tact nicht in dem Sinn, in welchen es gewöhnlich gebraucht wird, für das Zeitmaafs, in welchem das ganze Stück gefpielt wird, fondern verfteht darunter die verfchiedene Dauer der einzelnen Töne gegen einander.

ner angenehmen Befriedigung erfüllt (Euler, a. a. O. 8. Brief).

6. Kant bezweifelt gar fehr, dafs das Gemüth durch die Reflexion das regelmäfsige Spiel der Eindrücke der Farben und Töne wahrnehme. Indeffen, fagt er, wenn man annehmen wollte, dafs Eulers Theorie des Vergnügens an der Mufik und dem Spiel der Farben richtig wäre, fo würde es die Form der Verbindung verfchiedener Vorftellungen (Farben und Töne) feyn, die wir wahrnähmen. Dann würden Farbe und Ton nicht blofse Empfindungen, fondern fchon formale Beftimmungen der Einheit eines Mannichfaltigen derfelben feyn, und alsdann auch für fich zu Schönheiten gezählt werden können. Kant fetzt nehmlich den Beftimmungsgrund des Gefchmacksurtheils (etwas fei fchön oder häfslich) in der blofsen Form der Zweckmäfsigkeit in der Vorftellung. Hat ein Gegenftand eine folche Form, dafs er unfere Einbildungskraft und unfern Verftand leicht in ein harmonifches Spiel fetzt, fo ift er zweckmäfsig für die Auffaffung in unfer Bewufstfeyn, und wir nehmen ihn mit Wohlgefallen wahr, ohne ihn auf einen Zweck zu beziehen, oder als zweckmäfsig zu denken. Wenn nun das Gemüth durch Reflexiou das regelmäfsige Verhältnifs in den Schwingungen der Töne, und in der Folge der Töne auf einander, und eben fo bei den Farben wahrnimmt; fo ift es eigentlich die Form in der Verbindung diefer Schwingungen und Töne, die es auffafst. Dann ift fchon der blofse Ton einer Violine, oder die grüne Farbe eines Rafenplatzes, oder das Anfchlagen zweier Töne nach einander fchön. Denn alsdann empfindet man nicht etwa diefe Töne und Farben mit einem Gefühl der Luft, fondern die Reflexion über die durch die Verftandesthätigkeit in das Mannichfaltige der Schwingungen, Töne und Farben hineingelegte Einheit zur Verknüpfung derfelben (über die formale Beftimmung der Einheit des Mannichfaltigen) ift mit dem Bewufstfeyn der blofsen formalen Zweckmäfsigkeit im Spiele der Einbildungskraft und des Verftandes des Subjects, d. i. mit dem Gefühl des Schönen ver-

knüpft. Die Farben und Töne und die Folge derselben auf einander sind dann nicht angenehm, oder angenehme Empfindungen; sondern sie sind schön, oder das Gefühl der Lust, das sie erwecken, ist eine Folge der Reflexion, weil diese meine Erkenntnisskräfte zur Thätigkeit belebt.

7. Der Grund, warum aber Kant die Richtigkeit dieser Theorie Eulers, dass das Vergnügen an den blossen Tönen und Farben und ihrer Folge durch Reflexion entspringe, sehr bezweifelt, ist, dass bei einem Gemählde doch eigentlich die Zeichnung das Wesentliche ist, die Farben aber blos zum Reiz gehören. Ich nenne ein Gemählde schön, weil mir die Zeichnung gefällt, die Farbe kann es blos angenehm machen, und mich vergnügen. Eben diese Beschaffenheit hat es mit der Musik, in dieser gefällt das Ganze der Composition, ein Ton in dieser Musik und das Aufeinanderfolgen einzelner Töne kann reizend seyn, mich vergnügen und interessiren, aber diese Annehmlichkeit ist nicht die Schönheit der Musik.

8. Uebrigens verweise ich wegen der Beurtheilung dessen, was Euler von dem Errathen der Absichten und Empfindungen des Componisten sagt, auf die Artikel: Musik und Farbenkunst.

Euthanasie

der reinen Vernunft, s. Tod.

Evidenz,

s. Gewissheit, anschauende.

Evolutionstheorie,

das System der individuellen Präformation, Involutionstheorie, Theorie der Einschachte-

lung, *theoria evolutionis.* Derjenige Präſtabilismus, der ein jedes von ſeines Gleichen gezeugte organiſche Weſen als das Educt des erſtern betrachtet. Der Präſtabilismus iſt diejenige Theorie der Zeugung, nach welcher die oberſte Welturſache in die anfänglichen Producte ihrer Weisheit nur die Anlage gebracht hat, vermittelſt deren ein organiſches Weſen ſeines Gleichen hervorbringt, und die Species ſelbſt ſich beſtändig erhält, imgleichen der Abgang der Individuen durch ihre zugleich an ihrer Zerſtöhrung arbeitende Natur continuirlich erſetzt wird (U. 375.). Iſt dieſe Anlage nun ſo beſchaffen, daſs der organiſche Cörper durch eine bildende Kraft der organiſchen Materie des zeugenden Cörpers entſteht, ſo iſt der gezeugte Cörper ein Product des zeugenden. Iſt jene Anlage aber ſo beſchaffen, daſs der organiſche Cörper ſchon als Keim bei der Schöpfung in dem erſten Individuum ſeiner Gattung iſt miterſchaffen worden, ſo iſt er ein Educt des zeugenden. Das letztere iſt die Evolutionstheorie, ſ. Educt (U. 376. M. II. 907.).

2. Bonnet war ein eifriger Vertheidiger dieſer Evolutionstheorie, die er auch die Theorie der Einſchlieſsung, und den ſchönſten Sieg nennt, den der Verſtand über die Sinne erhalten hat. Man hat ſie zwar, ſagt er, durch entſetzliche Ausrechnungen beſtritten, allein das beweiſet nur, daſs man die Einbildung durch die Laſt der Zahlen erdrücken kann. Die Natur ſcheint uns ſelbſt wichtige Beweiſe der Einſchlieſſung darzubieten. Sie zeigt uns einige knochichte Theile einer Frucht, die in einer andern Frucht eingeſchloſſen liegen; ſie zeigt uns ein Ei in einem andern eingeſchloſſen, eine Gewächsfrucht in einer andern, einen Embryo in einem andern u. ſ. w. (Bonnet Betrachtung über die Natur, S. 160.). Die Erklärung der verſchiedenen Benennungen dieſes Syſtems ſiehe in Educt, 2.

3. Die Verfechter der Evolutionstheorie, welche jedes Individuum von der bildenden Kraft der Na-

tur ausnehmen, um, es unmittelbar aus der Hand des Schöpfers kommen zu lassen, wollten es doch nicht wagen, dieses nach der Hypothese des Occasionalismus geschehen zu lassen. Nach dieser ist die Begattung eine bloſse Formalität. Der Occasionalismus in der Zeugung organischer Wesen ist nehmlich die Behauptung, daſs die oberste verständige Weltursache beschlossen habe, jedesmal, wenn eine Begattung fruchtbar werden solle, eine Frucht mit unmittelbarer Hand zu bilden, und der Mutter nur die Auswickelung und Ernährung derselben zu überlassen. Wegen der unmittelbaren Wirkung des Welturhebers bei dieser Hypothese erklärten sich die Verfechter der Evolutionstheorie für die Präformation (U. 376. M. II. 908.).

4. In dieser Theorie wird aber eigentlich nichts erklärt. Denn es ist ja einerlei, ob man, nach dem Occasionalismus, im Fortlaufe der Welt, oder nach der Evolutionstheorie, im Anfange der Welt, organische Formen entstehen läſst; vielmehr erspart man nach dem erstern noch eine groſse Menge übernatürlicher Anstalten.

5. Denn es würde eine Menge gelegentlicher Ursachen erforderlich seyn, damit der im Anfange der Welt gebildete Embryo die lange Zeit hindurch, bis zu seiner Entwickelung, nicht von den zerstörenden Kräften der Natur litte, und sich unverletzt erhielte. Auch werden durch die Evolutionstheorie eine unermeſslich gröſsere Zahl solcher vorgebildeten (präformirten) Wesen, als jemals entwickelt werden sollten, und mit ihnen eben so viel Schöpfungen, ganz unnöthig und zwecklos gemacht. Allein die Verfechter dieser Theorie wollten doch wenigstens etwas hierin der Natur überlassen, um nicht gar in völlige Hyperphysik (Einmischung der Gottheit, als einer übersinnlichen Ursache, als Erklärungsgrund physischer Wirkungen) zu gerathen, die aller Naturerklärung entbehren kann (weil der allmächtige Gott alles kann, und man, wenn man ihn als Erklärungsgrund gebraucht, weiter keinen andern nöthig hat, aber alsdann auch

nichts begreift, welches der Tod aller Phyfik ift), (U. 377. M. II. 908.). Die übrigen Gründe gegen die Evolutionstheorie findet man im Artikel Educt, 4.

Kant. Critik der Urtheilskraft, II. Th. §. 81. S. 375. — 377.

Ewigkeit,

f. Ende aller Dinge, 4.

Exemplarifch,

exemplaris, *exemplaire*. So heifst etwas, wenn es Mufter feyn kann (U. 182.). Die Werke oder Producte des Genies z. B. find exemplarifch, weil fie die Mufter feyn müffen, nach welchen ähnliche Werke gearbeitet und beurtheilt werden müffen. Homers Iliade ift exemplarifch, denn fie hat allen folgenden Epopöendichtern zum Mufter gedient. Das Exemplarifche ift dem Nachgeahmten entgegengefetzt.

2. Soll etwas ein Product des Genies feyn, fo mufs es a. nicht durch Nachahmung entfprungen feyn. Virgils Aeneide ift eine Nachahmung der Odyffee, fie ift alfo kein Product des Genies, und nicht exemplarifch, obwohl manches Eigenthümliche darin feyn mag, worin fie exemplarifch (mufterhaft) feyn, oder zum Mufter dienen kann. Eben fo ift auch oft in einem Producte des Genies etwas, worin es nicht exemplarifch ift. Man findet in Shakespears Schaufpielen Auswüchfe, die ihm fein Genius nicht eingab, bei denen fein Talent gefchlummert hat, und diefe können folglich auch nicht exemplarifch feyn (U. 182.).

3. Die Producte des Genies müffen b. Andern zur Nachahmung dienen. Sie müffen das Richtmaafs oder die Regel der Beurtheilung ähnlicher Producte feyn. Exemplarifch heifst alfo alles, was nicht nachgeahmt

ist, und doch nachgeahmt werden muss (U. 182. M. II. 680. 2.).

4. Wenn man einige Producte des Geschmacks, z. B. die Iliade, Odyssee, Shakespears Schauspiele, als exemplarisch ansieht, so folgt daraus nicht, dass der Geschmack erworben werden könne, indem man Andern, als Mustern, nachahmt; sondern es gehört schon Geschmack dazu, etwas als exemplarisch zu beurtheilen, und ihm als solchem nachzuahmen. Wer Geschmack hat, ist darum noch kein Genie, das selbst etwas Exemplarisches hervorbringen könnte. Das höchste Muster, das Urbild des Geschmacks, ist eine blosse Idee, die jeder in sich selbst hervorbringen muss, die das Genie individualisirt oder als ein Ideal sich vorstellt, und in einem exemplarischen Producte darstellt (U. 53. M. II. 513.).

5. Muster des Geschmacks in Ansehung der redenden Künste müssen in einer todten und gelehrten Sprache, z. B. der lateinischen oder griechischen, abgefasst seyn. Sie müssen in einer todten Sprache abgefasst seyn, um nicht die Veränderungen erdulden zu müssen, welche die lebenden Sprachen unvermeidlich treffen, dass edle Ausdrücke platt, gewöhnliche veraltet und neugeschaffene wieder aus dem Umlauf gebracht werden. Sie müssen in einer gelehrten Sprache abgefasst seyn, damit die Sprache, worin sie geschrieben sind, eine unveränderliche Grammatik habe (U. 54. *).

Kant. Critik der Urtheilskraft. I. Th. §. 17. S. 53. f.

Existenz,

Wirklichkeit, Daseyn, *existentia*, *existence*. Ich will hier zu dem Artikel Daseyn nur noch Folgendes hinzusetzen. Die Existenz der Gegenstände der Erfahrung gilt niemals von denselben, als von Dingen an sich selbst. Es existiren Einwohner im Monde, heisst, wenn wir unsere Erfahrung bis zum Monde erweitern könnten, so würden wir sie dort finden. Da-

rum exiſtiren ſie aber nicht **an ſich** oder auſser dieſer Erweiterung der Erfahrung (C. 521. M. I, 600.).

2. Dieſemnach bedeutet die **Exiſtenz** der Erfahrungsgegenſtände nur die Wirklichkeit derſelben als **Wahrnehmungen**. Dies iſt an ſich klar. Die **Exiſtenz** der Dinge in der vergangenen Zeit heiſst nehmlich, ſie ſind in dem Zuſammenhange einer möglichen Erfahrung, aber nicht, ſie ſind **an ſich ſelbſt** wirklich. Wenn ich mir demnach alle exiſtirenden Gegenſtände der Sinne in aller Zeit und allen Räumen insgeſammt vorſtelle, ſo ſetze ich dieſe Gegenſtände nicht vor der Erfahrung in Zeit und Raum hinein, ſondern dieſe Vorſtellung iſt nichts anders, als der Gedanke von einer möglichen Erfahrung, in ihrer abſoluten Vollſtändigkeit. Sie exiſtiren vor aller meiner Erfahrung, heiſst, ich kann erſt nach andern Wahrnehmungen zur Wahrnehmung derſelben gelangen. Hiervon aber den Grund anzugeben, iſt unmöglich; denn die Urſache, daſs erſt noch andere Wahrnehmungen vor der, die ich noch nicht habe, vorhergehen müſſen, iſt **transſcendental** (nichts in der Erfahrung, ſondern der bloſs durch die Beſchaffenheit unſers Erkenntniſsvermögens nothwendig werdende Gedanke eines Grundes, dem es an einem Object fehlt, das dadurch erkannt würde) und mir daher unbekannt. Aber nach dieſer unbekannten Urſache fragen wir auch in der Erfahrung nicht, ſondern nach der Regel, nach welcher wir fortſchreiten müſſen, um von einer Erfahrung zur andern zu kommen. Es iſt auch am Ende ganz einerlei, ob ich ſage, es exiſtiren Sterne, die niemals ein Menſch wahrgenommen hat, noch wahrnehmen wird, oder, ob ich ſage, wenn ich in meiner Erfahrung von den äuſserſten Sternen hundertmal weiter fortſchreiten könnte, als dieſe von mir entfernt ſind, ſo würde ich jene Sterne wahrnehmen; als Dinge **an ſich** ſind dieſe Sterne für mich keine Gegenſtände, es iſt von ihnen immer nur die Rede als von Erſcheinungen oder Gegenſtänden der Erfahrung. Im Felde der Erfahrung alſo wird nach dem **transſcendentalen** Grunde der Gegenſtände der Erfahrung nicht gefragt, ſondern nach der

physischen Ursache, noch weniger wird die Existenz derselben bezweifelt, da der Begriff der Existenz vielmehr in der Erfahrung recht eigentlich sein Gebiet hat; fragt man aber nach etwas, das über die Gränzen möglicher Erfahrung hinaus liegt, dann erst wird es wichtig zu bemerken, dass die Wirklichkeit (Existenz) der Gegenstände der Sinne als solcher nicht auch ausser unsern Gedanken, als wären sie Dinge an sich, gedacht werden muss (E. 523. M. I. 603.).

3. Noch bemerke ich zu dem Artikel: Daseyn, 13. dass der Begriff der Existenz Gottes nicht dazu dienen soll, von diesem übersinnlichen Gegenstande zu erkennen, wie er ausser unsern Gedanken befindlich seyn könne, sondern er steht nur mit der Bestimmung des Willens durchs Moralgesetz in unmittelbarer Verknüpfung, so dass diese Willensbestimmung den Gedanken der Existenz stets stillschweigend voraussetzt (postulirt) (P. 224. M. II, 540.).

4. Das mit der Existenz eines Gegenstandes verbundene Wohlgefallen heisst das Interesse, denn wen ein Gegenstand interessirt, dem ist an der Existenz desselben etwas gelegen, sie ist ihm nicht gleichgültig, er ist für die Existenz der Sache eingenommen (U. 5. f.).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptst. VI. Abschn. S. 521. — §. 523.

Dess. Critik der pract. Vern. S. 224.

Dess. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 2. S. 5. f.

Expansive Kraft,

s. Elasticität, 2.

Explication,

s. Begriff, 11, d.

Exponent,

exponens, exposant. So heiſst bei einem Verhältniſſe die Zahl, welche andeutet, wie vielmal das vorhergehende Glied im folgenden enthalten iſt. Z. B. in dem Verhältniſſe 5 zu 20 (5: 20) iſt der Exponent 4, weil 5 in 20 4 mal enthalten iſt (Käſtner Anfangsgr. der Arithmetik. Cap. V. 26.).

2. Die Analogien der Erfahrung ſind nun ſolche Regeln, welche ein Verhältniſs enthalten, von dem ſie ausſagen, daſs alle Erfahrungsgegenſtände nothwendig in demſelben ſtehen müſſen. So heiſst z. B. die Analogie der Urſache und Wirkung: Alle Erſcheinungen ſtehen, in Anſehung des Wechſels der Accidenzen, mit einander in dem Verhältniſſe der Urſache zur Wirkung. Die Beziehung der Urſache zur Wirkung nun, alſo der beiden Verhältniſsbegriffe zu einander, kann man den Exponenten nennen. Folglich ſtellen die Analogien der Erfahrung die Natureinheit im Zuſammenhange aller Erſcheinungen unter drei Exponenten dar, daſs nehmlich alle Erſcheinungen

a. Accidenzen an Subſtanzen (Veränderungen am Dauernden);

b. Wirkungen von Urſachen (nothwendige Folge);

c. Wechſelwirkungen von einander (nothwendiges Zugleichſeyn) ſeyn müſſen (C. 263.).

3. Alle Erſcheinungen ſtehen nehmlich in einem nothwendigen Zuſammenhange, den unſer Verſtand hineinlegt, dadurch, daſs er ſie alle mit einander, und damit die ganze Natur, in drei Einheiten verknüpft, nehmlich die drei angegebenen Beziehungen (Exponenten), wodurch alle Naturdinge in ein nothwendiges Verhältniſs zu einander geſetzt werden.

4. Der Exponent in philoſophiſcher Bedeutung iſt alſo die nothwendige Beziehung, in welcher die Naturdinge zu einander ſtehen. Er drückt nichts anders aus,

als das Verhältnifs der Zeit (fo fern fie alles Dafeyn in fich begreift) zur Einheit der Apperception, die nur in der Synthefis nach Regeln ftatt finden kann. Die Einheit der Apperception ift hier diejenige, welche alles in einer Anfchauung gegebene Mannichfaltige in einem Begriff vom Object vereinigt, alfo die objective. Diefes Object mufs nun in Anfehung der Zeit, welche alles Dafeyn in fich begreift, beftimmt werden. Diefes gefchieht nun eben durch jene Verknüpfung (Synthefis) nach den drei Verftandesregeln (Analogien der Erfahrung), wodurch das Object als nothwendig wechfelnd (Accidenz), oder als nothwendige Folge von einem andern (Wirkung), oder als nothwendig gleichzeitig mit einem andern Objecte (Wechfelwirkung), beftimmt wird; denn das Wechfeln, Nacheinanderfeyn und Zugleichfeyn find die drei möglichen Verhältniffe der Zeit zur Einheit der Apperception (C. 263.).

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptft. III. Abfchn. 2. *** S. 263.

Exponiren,

f. Expofition, 2. 31. 32.

Expofition,

Erörterung, ἔκθεσις, *expofitio*, *expofition*. Eine deutliche, wenn gleich nicht ausführliche, Vorftellung deffen, was zu einem Begriffe gehört (C. 38.), d. i. der Befchaffenheit deffelben und feiner Merkmale. Der Name ift lateinifch, und heifst urfprünglich fo viel als Auseinanderfetzung.

2. Kant felbft hat uns an der Erörterung des Begriffs, den wir uns vom Raume machen müffen, das Beifpiel einer Expofition gegeben, welches ich hier, als Exempel zu obiger Erklärung, erläutern will. Vermittelft des äufsern Sinnes, einer Eigenfchaft unfres

Gemüths, ſtellen wir uns Gegenſtände **als auſser uns**, d. i. an einem andern Ort, als wo wir ſind, und dieſe insgeſammt, uns ſelbſt nicht ausgeſchloſſen, im Raume vor. In dieſem **Raume** iſt ihre Geſtalt (äuſsere Qualität), Gröſse (äuſsere **Quantität**) und (äuſseres) Verhältniſs (Relation) beſtimmt, oder beſtimmbar, d. i. es läſst ſich darin beſtimmen. Vermittelſt des **innern** Sinnes ſtellen wir uns den Zuſtand unſers Gemüths vor, und beſtimmen alles bloſs in Verhältniſſen der **Zeit**. Aeuſserlich kann die Zeit nicht angeſchauet werden, d. i. ſie nimmt keinen Raum ein, iſt nicht irgendwo zu finden, obwohl durch den Wechſel äuſserer Accidenzen an etwas Beharrlichem, das in uns, was wir **Zeit** nennen, wahrgenommen werden kann. Der Raum kann hingegen nicht als etwas in uns angeſchauet werden, d. i. er ſelbſt kann von uns nicht als (das, was er wirklich iſt, eine nothwendige) Vorſtellung unſers Gemüths **erfahren** werden. Was ſind nun Raum und Zeit? Sind es wirkliche Weſen? Sind es Verhältniſſe, die den Dingen zukommen, wenn ſie auch nicht angeſchauet werden; oder ſolche, die nur an der Form der Anſchauung haften? Um dieſe Fragen zu beantworten, ſoll nun der Begriff vom Raume exponirt (erörtert) werden (C. 37. f. M. I. 40.).

3. Die **Expoſition** eines Begriffs iſt aber entweder:

a. **metaphyſiſch**, wenn ſie dasjenige enthält, was den Begriff als *a priori* gegeben darſtellt; (C. 38. M. I. 40.); oder

b. **transſcendental**, wenn der Begriff als ein Princip erklärt wird, woraus die Möglichkeit anderer ſynthetiſchen Erkenntniſſe *a priori* eingeſehen werden kann. Zu dieſer Abſicht wird erfordert:

α. daſs wirklich ſolche Erkenntniſſe aus dem zu erörternden Begriffe herflieſsen, die ſynthetiſch und *a priori* ſind;

β. daſs dieſe Erkenntniſſe nur unter der Vorausſezzung möglich ſind, daſs ihr Princip auf die gegebene Art erklärt werde (C. 40. M. I. 45.).

4. Folgendes iſt nun die metaphyſiſche Expoſition des Begriffs, den wir uns vom Raume machen müſſen.

a. Der Raum iſt kein empiriſcher Begriff. Ein empiriſcher Begriff, Begriff *a poſteriori*, Erfahrungsbegriff oder Verſtandesbegriff *in concreto* (C. 595.) iſt ein ſolcher, in dem Empfindung enthalten iſt. Der Begriff vom Raum müſste alſo von Erfahrungen, in welchen allein Empfindung iſt, und, da er ein Begriff von etwas Aeuſserm iſt, von äuſsern Erfahrungen abgezogen ſeyn. Nun muſs aber die Vorſtellung des Raumes ſchon zum Grunde liegen, wenn ich mir etwas als auſser mir (d. i. in einem andern Ort des Raums, als darinnen ich mich befinde) oder als auſser und neben einander (d. i. in verſchiedenen Orten befindlich) vorſtellen ſoll (ich muſs erſt die Vorſtellung haben von einem Raum, ehe ich mir denken kann, daſs etwas im Raum ſei). Hieraus folgt, daſs die Vorſtellung des Raumes nicht aus der Erfahrung entſprungen, und von ihr hergenommen ſeyn kann, nehmlich aus den Verhältniſſen der äuſsern Erſcheinung; ſondern dieſe Verhältniſſe, oder äuſsere Erfahrung, ſind ſelbſt nur durch die Vorſtellung vom Raume möglich. Was äuſſere Erfahrung allein möglich macht, das kann nicht ſelbſt äuſsere Erfahrung ſeyn (C. 38. 1. M. I. 41.).*)

---

*) Braſtberger (Unterſuchungen über Kants Critik. S. 48.) ſagt: „Dies iſt alles ganz wahr, aber dieſer Begriff kann ſeinem Urſprung nach dennoch zuſammenhängen mit einem auſser dem Gemüth ſich befindenden Realgrund. Dieſer beſtimmt das Erkenntniſsvermögen ſo, daſs hernach in demſelben Gegenſtände im Raume vorgeſtellt werden, mithin iſt die Vorſtellung des Raums und der Dinge in demſelben zugleich da, und durch einen und denſelben Grund auſser uns, obgleich unſerm Erkenntniſsvermögen gemäſs bewirkt. — Hierzu leitet uns

5. b. Der Raum iſt eine nothwendige Vorſtellung, folglich eine allgemeine Vorſtellung, die allen äuſseren Anſchauungen zum Grunde liegt, folglich eine Vorſtellung *a priori*. Man kann ſich vermittelſt der Einbildungskraft gar nicht vorſtellen, daſs gar kein Raum da wäre, oder daſs er anders beſchaffen ſeyn könnte, als er wirklich iſt. Es läſst ſich freilich durch Begriffe der Raum weg denken, aber es iſt hier davon die Rede, daſs man ihn in der Anſchauung nicht wegſchaffen kann. Wir können uns von jedem Cörper durch die Einbildungskraft vorſtellen, daſs er nicht da wäre; aber daſs kein Raum wäre, davon iſt uns eine anſchauliche Vorſtellung ganz unmöglich. Man muſs alſo den Raum als die Bedingung der Möglichkeit der Erſcheinungen, d. i. als dasjenige, ohne welches gar keine Erſcheinungen ſeyn könnten, und nicht (wie Leibnitz) als eine Beſtimmung, die von den Erſcheinungen abhängt, anſehen. Er iſt folglich eine Vorſtellung *a priori*, die den äuſseren Erſcheinungen nothwendiger Weiſe (aber auch nur ihnen allein) zum Grunde liegt (C. 38. f. M. I. 42.). *)

---

unſre Erkenntniſsart ſelber, indem ſie ja wirklich uns erſcheint, als bewirkt durch Objecte auſser uns und auſser einander." Allein warum ſind uns denn nicht auch die Erſcheinungen im Raume *a priori* gegeben? wer bürgt uns dafür, daſs der Realgrund des Raumes immer mit dem Realgrunde der empiriſchen Dinge in ihm zuſammentreffen werde?

*) Dies ſoll nach Braſtberger (a. a. O. S. 48.) ein identiſcher und tautologiſcher Satz ſeyn. „Wir können, ſagt er, wenn wir irgend einmal wirkliche Dinge auſser einander oder im Raume vorgeſtellt haben, von ihrer Wirklichkeit abſtrahiren, und uns das Auſsereinanderſeyn, oder den Raum allein vorſtellen, aber eben ſo können wir auch von ihrem Auſsereinanderſeyn abſtrahiren, und bloſs ihre Wirklichkeit betrachten." Allein hier iſt nicht die Rede von der logiſchen Abſtraction, von dem Begriff des Raums oder Auſsereinanderſeyns, ſondern von dem realen Wegdenken des Raums durch die Einbildungskraft. „Nur alsdenn, fährt er fort, iſt dieſe Abſtraction unmöglich, wenn die wirklichen Dinge immer noch als Dinge auſser einander, oder als Dinge im Raume vorgeſtellt werden." Dieſe Be-

6. c. Der Raum ift kein discurfiver Begriff. Ein discurfiver Begriff, oder, wie man ihn gewöhnlich nennt, allgemeiner Begriff, ift das, was man auch fchlechtweg einen Begriff nennt, nehmlich eine Vorftellung, durch die vermittelft gewiffer Merkmale ein Gegenftand gedacht wird. Diefe Merkmale find aber zufammen an mehreren Gegenftänden zu finden, fo dafs die Vorftellungen derfelben unter diefem Begriff ftehen. So begreift der Begriff Menfch alle Menfchen unter fich, und ift alfo ein discurfiver Begriff (man f. den Artikel: Discurfiv. Ein folcher discurfiver Begriff ift nun der Raum nicht, fondern eine reine Anfchauung. Denn

α. kann man fich nur einen einigen Raum vorftellen. Die Vorftellung des Raums ift nicht etwa an mehreren Räumen *in concreto* zu finden, fo wie der Begriff Menfch an mehrern Menfchen *in concreto*. Wenn man aber dennoch von vielen Räumen redet, fo verftehet man darunter nur Theile eines und deffelben alleinigen Raumes;

β. die Theile des Raumes können auch nicht vor dem einigen alles in fich faffenden Raum, gleichfam als deffen Beftandtheile, vorhergehen, fo dafs man ihn aus diefen Theilen zufammen fetzen könnte; fondern fie können nur in ihm gedacht werden. Diefe Theile können wir nicht als fucceffive Dinge, fondern wir müffen fie alle insgefammt als zugleich vorhanden denken.

Der Raum ift alfo wefentlich einig, das Mannichfaltige in ihm beruht lediglich auf Einfchränkungen. Der allgemeine Begriff von Räumen begreift nur Theile des einigen Raumes unter fich, die endlich oder unendlich find, je nachdem wir uns diefelben als völlig oder nur zum Theil begrenzt vorftellen. Der ganze Raum wird alfo nicht als ein allgemeiner Begriff, wie z. B. Menfch,

---

hauptung wäre freilich eine wahre Tautologie, aber fie ift auch gar nicht Kants Behauptung.

Baum, Planet u. f. w., fondern als ein einzelnes Ding (Individuum, z. B. ein gewiffer Menfch, Menfch *in concreto*) vorgeftellt. Hieraus folgt, dafs in Anfehung feiner eine Vorftellung *in concreto*, oder unmittelbare Vorftellung, d. i. eine Anfchauung, und da fie nothwendig ift, eine Anfchauung *a priori* (die nicht empirifch ift) allen Begriffen von demfelben zum Grunde liegt. So werden auch alle geometrifchen Grundfätze *), z. E. dafs in einem Triangel (Fig. 10) zwei Seiten (AB und BC) gröfser find, als die dritte (CA), aus der blofsen Anfchauung (unmittelbaren Vorftellung des Gegenftandes) und zwar *a priori* (weil der Gegenftand nicht in der Erfahrung, fondern durch die reine Einbildungskraft gegeben wird) mit apodiktifcher Gewifsheit abgeleitet (C. 39. M. I. 43.).

7. *d.* Der Raum wird als eine unendliche gegebene Gröfse vorgeftellt. Ein Begriff ift in einer unendlichen Menge von Vorftellungen enthalten, die er unter fich enthält, z. B. der Begriff Menfch findet fich in unzähligen Menfchen *in concreto*; aber kein Begriff enthält eine unzählige Menge von Vorftellungen in fich. So wird gleichwohl der Raum gedacht (denn alle Theile des Raums ins Unendliche find gleich). Alfo ift die urfprüngliche Vorftellung vom Raume Anfchauung *a priori*, und nicht Begriff; weil er nehmlich ein unendliches Individuum ift. Es ift das fo unleugbar, dafs daher fogar nicht wenige berühmte Philofophen zu der Vorftellung verleitet worden find, den Raum für ein wirkliches für fich beftehendes unendliches Wefen zu halten (C. 39. f. M. I, 44.).

8. Dies ift nun die Erörterung oder Expofition des Begriffs vom Raum, und zwar die metaphyfifche Expofition deffelben. Es find nehmlich folgende Merkmale deffelben aufgeftellt worden: der Begriff ift nicht empirifch, das Object des Begriffs ift eine noth-

---

*) Die Geometrie ift nehmlich nichts anders als die Wiffenfchaft vom Raume durch Conftruction.

wendige Vorftellung, diefe Vorftellung ift nicht discurfiv, fie ift eine unendliche gegebene Gröfse. Wenn der Raum aber kein Begriff ift, wie kann ich denn den Begriff vom Raume erörtern? Der Raum felbft, als das Object oder der Gegenftand meiner gegenwärtigen Gedanken, ift nur kein Begriff; aber ich kann doch über ihn nachdenken, und Merkmale von ihm fammlen, durch die er fich von andern Gegenftänden z. B. von einem Begriff unterfcheidet, oder folche, die er mit andern, z. B. mit einer Anfchauung, gemein hat, und dadurch bringe ich ihn unter den Begriff der Anfchauung, ob er wohl felbft kein Begriff ift. Auch läfst er fich auf einen Begriff bringen, indem ich ihn als einen Gegenftand denke, der eine unendliche gegebene Gröfse ift, drei Dimenfionen hat, u. f. w. (f. Begriff, 4.). Die gegebene Vorftellung deffen, was zu dem Begriff vom Raume gehört, ift übrigens nicht ausführlich, denn es fehlt z. B. die Bemerkung, dafs er drei Dimenfionen hat u. m. dergl. Endlich ift diefe Expofition metaphyfifch, denn fie enthält dasjenige, woraus man erkennen kann, dafs der Begriff vom Raume *a priori* ift, weil nehmlich der als nothwendige Vorftellung gegebene unendliche Gegenftand, den wir Raum nennen, nicht empirifch ift.

9. Kants transfcendentale Expofition des Begriffs vom Raume ift folgende. Er hatte gezeigt, dafs die Geometrie eine Wiffenfchaft ift, welche die Eigenfchaften des Raums fynthetifch und doch *a priori* beftimmt; indem alle Sätze der Geometrie nicht auf Entwickelung der Begriffe in den Subjecten der Sätze, fondern auf Anfchauungen durch Conftructionen beruhen, und zugleich abfolute Nothwendigkeit mit fich führen. Er fragt nun: was mufs die Vorftellung des Raumes denn feyn, damit eine Erkenntnifs von ihm möglich fei, die fynthetifch und doch *a priori* ift? Er mufs urfprünglich (feinem Urfprunge nach, nicht als das, was fchon darüber gedacht ift) Anfchauung feyn; denn aus einem blofsen Begriffe laffen fich keine Sätze ziehen, die über den Begriff hinausgehen (nicht in ihm liegen), welches doch

in der Geometrie gefchieht (z. B. in dem Satze: zwei gerade Linien fchliefsen keinen Raum ein, welches aus dem Begriff im Subject, zwei gerade Linien, nicht entwickelt werden kann). Nun mufs diefe Anfchauung *a priori* in uns angetroffen werden, d. i. vor aller Wahrnehmung eines Gegenftandes (weil fie die Gegenftände erft möglich macht), mithin mufs fie reine (nicht empirifche) Anfchauung feyn. Denn die geometrifchen Sätze find insgefammt apodictifch, d. i. mit dem Bewufstfeyn ihrer Nothwendigkeit verbunden, z. B. der Raum hat nur drei Abmeffungen; dergleichen Sätze aber können nicht empirifche oder Erfahrungsurtheile feyn, noch aus folchen gefchloffen werden, weil die Nothwendigkeit, die mit einer Vorftellung verbunden ift, das Kennzeichen ift, dafs diefelbe *a priori* feyn mufs (C. 40. f. M. I. 46.).

10. Wie kann nun eine folche äufsere Anfchauung dem Gemüthe beiwohnen, die vor den Gegenftänden felbft vorhergeht, und in welcher der Begriff diefer Gegenftände *a priori* beftimmt werden kann? Wie ift es möglich, dafs ich die Befchaffenheit gewiffer Gegenftände anfchauen kann, noch ehe fie durch die Erfahrung gegeben find? In einem Dinge an fich kann die Vorftellung des Raums nicht gegründet feyn, denn wie könnte ich mit unumftöfslicher Gewifsheit aus mir felbft wiffen, wie diefes Ding befchaffen feyn müffe? In den äufsern Erfcheinungen kann diefe Vorftellung auch nicht gegründet feyn, denn diefe find nur durch die Vorftellung des Raumes möglich. Kant fchliefst daher hieraus ganz richtig, dafs die Anfchauung des Raumes im anfchauenden Subjecte, als die formale Befchaffenheit deffelben, von Gegenftänden afficirt zu werden, und dadurch eine unmittelbare Vorftellung d. i. Anfchauung zu bekommen, ihren Sitz habe, alfo Form des äufseren Sinnes überhaupt fei. Wenn der Raum aber Form des äufseren Sinnes ift, fo ift er keine Beftimmung oder Form der Dinge an fich, fondern wir find dann durch diefe Befchaffenheit unfers Anfchauungsvermögens genöthigt, uns diejenigen Gegenftände als äufsere im Raume be-

findliche vorzuftellen, deren Stoff uns zu einem gegebenen gleichzeitigen Mannichfaltigen afficirt. Weil nun unter dem Subjectiven diejenige Vorftellung verftanden wird, die von unferm Vorftellungsvermögen abhängt; fo kann man fagen, der Raum ift etwas Subjectives. Da aber diefe Vorftellung zugleich nothwendig und allgemein ift, fo mufs fie an allen äufsern Objecten oder Gegenftänden zu finden feyn, die diejenigen anfchauen, die ein Vorftellungsvermögen mit diefer Form haben. Folglich kann man auch fagen, dafs der Raum für die Erfahrungsgegenftände etwas Objectives fei (C. 41. M. I. 47.) *)

11. Diefe zweite Erörterung der Expofition des Raumes ift nun transfcendental, denn der Begriff vom Raume ift hier als ein Princip erklärt worden, aus dem die Möglichkeit der Geometrie begreiflich ift, die eine fynthetifche Erkenntnifs *a priori* ift. Der Raum vertritt nehmlich für die Geometrie die Stelle der Erfahrung, fo wie ich fynthetifche Erkenntniffe erlange, wenn ich Erfahrungsgegenftände anfchaue, z. B. einen Menfchen *in concreto*, und dann urtheile, ein Menfch hat zwei Aerme, zwei Füfse u. f. w.; fo bekomme ich fynthetifche Erkenntniffe, wenn ich den durch mein eigenes Erkenntnifsvermögen gegebenen Raum, und die Conftructionen deffelben, und z. B. dadurch die Unmöglichkeit anfchaue, durch zwei

*) Braftberger fagt: (a. a. O. S 57.) „Der Raum kommt freilich nicht von den Gegenftänden her, die im Raum angefchauet werden, fondern von einem andern Realgrunde, und daher ift er für die empirifchen Gegenftände *a priori.*" Aber alsdann hat er nur für diefe Nothwendigkeit und Allgemeinheit, und nicht an und für fich felbft. Kant hätte dann tautologifch behauptet, was im Raume ift, das mufs aufser einander feyn. Allein er hat behauptet und bewiefen, dafs der Raum uns nothwendig anhängt und alle feine Eigenfchaften uns nothwendige Anfchauungen find. Die Nothwendigkeit und apodiktifche Gewifsheit der Sätze vom Raum ift nicht, wie Braftberger meint, eine Folge der Identität; wir müffen uns die Dinge nicht fo vorftellen, weil wir fie fo erfahren, denn wir könnten fie vielleicht noch anders erfahren, fondern wir müffen fie fo erfahren, weil die Befchaffenheit unfers Gemüths dies nothwendig macht.

gerade Linien einen Raum einzufchliefsen. Diefe Erkenntnifs ift dadurch zugleich *a priori*, weil fie unferm Erkenntnifsvermögen unabtrennlich anhängt, und alfo vor aller Erfahrung hergehet, die durch diefe Befchaffenheit des Erkenntnifsvermögens, im Raum anzufchauen, erft möglich wird. Eine jede Erklärungsart, die diefe Möglichkeit der fynthetifchen Erkenntnifs *a priori* in der Geometrie nicht zeigen kann, ift nicht transfcendental; und es ift unmöglich, dafs wir geometrifche, d. i. auf räumliche Anfchauungen gegründete fynthetifche Erkenntnifs *a priori* haben können, wenn der Raum nicht eine Form unfers Anfchauungsvermögens ift (C. 41. M. I. 48.).

12. Kant hat auf eben diefe Weife auch eine **metaphyfifche und transfcendentale Expofition** des Begriffs von der Zeit gegeben, welche ich als Beifpiel der Expofition hier ebenfalls erläutern will, und zu dem Ende mit der **metaphyfifchen** Expofition den Anfang mache.

a. **Die Zeit ift kein empirifcher Begriff.** Der Begriff von der Zeit ift nicht von irgend einer Erfahrung, und da er ein Begriff von etwas Aeufserm oder Innerm feyn kann, weder von einer äufsern noch innern Erfahrung abgezogen. Die Vorftellung der Zeit mufs fchon zum Grunde liegen, wenn ich mir Gegenftände als zugleich (d. i. zu einer und derfelben Zeit vorhanden) oder als auf einander folgend (d. i. zu verfchiedenen Zeiten, nach einander) vorftellen foll. Hieraus folgt, dafs die Vorftellung der Zeit nicht aus der Erfahrung entfprungen feyn kann. Was die Erfahrung von dem Zugleichfeyn und Aufeinanderfolgen der Gegenftände möglich macht, das kann nicht felbft Erfahrung vom Zugleichfeyn und Aufeinanderfolgen feyn. Es kann aber auch nicht die Erfahrung von etwas anderm feyn, was jene Vorftellung, dafs einiges zu einer und derfelben Zeit (zugleich) oder in verfchiedenen Zeiten (nach einander) ift, möglich macht. Denn wenn etwas zugleich feyn, oder auf einander folgen foll, fo mufs Zeit vorhanden feyn, in der es auf einander folgt, und in die ich es hineinzufetzen ge-

nöthigt bin. Soll etwas feyn; es fei nun im Raume, oder in meinem Gemüthe, fo mufs es irgendwann, zu irgend einer Zeit feyn. Dann macht diefer Gegenftand aber nicht die Zeit möglich, fondern die Zeit macht es möglich, dafs er irgendwann, zu irgend einer Zeit vorhanden feyn kann (C. 46. M. I, 54.).

13. *b.* Man überfieht bald, dafs die **Zeit auch eine nothwendige Vorftellung, folglich eine allgemeine Vorftellung, die allen Anfchauungen überhaupt zum Grunde liegt, folglich eine Vorftellung *a priori*** ift. Man kann fich vermittelft der Einbildungskraft gar nicht vorftellen, dafs gar keine Zeit wäre, oder dafs fie anders befchaffen feyn könnte, als fie wirklich ift. Wir können uns von jedem Gegenftande durch die Einbildungskraft vorftellen, dafs er nicht vorhanden wäre, aber dafs keine Zeit wäre, davon ift uns eine anfchauliche Vorftellung ganz unmöglich. Die Zeit ift alfo *a priori* gegeben, und in ihr ift alle Wirklichkeit der Erfcheinungen möglich (C. 46. M. I, 55.).

14. *c.* **Die Zeit ift kein discurfiver oder allgemeiner Begriff, fondern eine reine Form der finnlichen Anfchauung.** Denn

α. kann man fich nur eine einige Zeit vorftellen, verfchiedene Zeiten find nur Theile eben derfelben Zeit; die Vorftellung aber, die nur durch einen einzigen Gegenftand gegeben werden kann, ift Anfchauung.

β. die Theile der Zeit können auch nicht vor der einigen alles in fich faffenden Zeit gleichfam als deren Beftandtheile vorhergehen, fo dafs man fie aus diefen Theilen zufammenfetzen könnte, fondern fie können nur in ihr gedacht werden. Diefe Theile können nicht als gleichzeitig, fondern müffen alle insgefammt als nacheinander, oder zu verfchiedenen Zeiten, gedacht werden, welches fich aus einem allgemeinen Begriff nicht herleiten läfst. Der Satz ift fynthetifch, und kann

aus Begriffen nicht entfpringen. Er ift alfo in der Anfchauung und Vorftellung der Zeit unmittelbar enthalten (C. 47. M. I. 57.).

15. *d.* Die Zeit wird als eine unendliche gegebene Gröfse vorgeftellt. Sie ift uns (durch unfer Vorftellungsvermögen) unmittelbar als ein einiges ungetheiltes Individuum gegeben, in welchem wir erft durch willkührliche Begränzung Theile machen müffen, das aber felbft keine letzte abfolute Gränze hat, folglich als ein Quantum gedacht gröfser als alles gleichartige Endliche (d. i. unendlich grofs) ift. Die Zeit enthält alfo eine unzählige Menge von Vorftellungen in fich, die ins Unendliche fort auf einander folgen; obwohl die ganze Zeit felbft nichts Succeffives, fondern das ift, worin alles auf einander folgt. Alfo ift die urfprüngliche Vorftellung von der Zeit Anfchauung, und nicht Begriff. Denn Begriffe enthalten nur Theilvorftellungen, die Theile der Zeit aber, und jede Gröfse einer Zeit, werden blofs durch Einfchränkung beftimmt. (C. 47. M. I. 58.).

16. Dies ift nun die Expofition oder Erörterung des Begriffs von der Zeit, und zwar die metaphyfifche Expofition deffelben. Man fieht leicht, dafs hier wieder folgende Merkmale aufgeftellt worden find: der Begriff ift nicht empirifch, das Object des Begriffs ift eine nothwendige Vorftellung, diefe Vorftellung ift nicht discurfiv, fie ift eine unendliche gegebene Gröfse. Die jetzt gegebene Vorftellung deffen, was zu dem Begriff von der Zeit gehört, ift übrigens nicht ausführlich, denn es fehlt z. B. die Bemerkung, dafs fie nur Eine Dimenfion hat, u. f. w. Endlich ift diefe Expofition metaphyfifch. Denn fie enthält dasjenige, woraus man erkennen kann, dafs der Begriff von der Zeit *a priori* ift, weil er nehmlich nicht empirifch und eine nothwendige Vorftellung ift.

17. Kant erörtert nun auch den Begriff von der Zeit transfcendental, und zwar folgendergeftalt.

Die allgemeine Bewegungslehre (Phoronomie und reine Mechanik) ist eine Wissenschaft, welche aus sehr vielen synthetischen Erkenntnissen, die sämmtlich *a priori* sind, besteht; indem sie ebenfalls auf Anschauungen durch Constructionen der Zeit beruhen, und zugleich absolute Nothwendigkeit mit sich führen. Es fragt sich nun wieder, was muss die Vorstellung der Zeit denn seyn, damit eine Erkenntniss von ihr möglich sei, die synthetisch und doch *a priori* ist? Sie muss ursprünglich Anschauung seyn; denn aus blossen Begriffen lassen sich jene Sätze der allgemeinen Bewegungslehre nicht herleiten (z. B. die Möglichkeit einer Veränderung, d. i. die Verbindung contradictorisch entgegengesetzter Prädicate, als das Seyn an einem Orte und das Nichtseyn eben desselben Dinges an demselben Orte, von einem und demselben Objecte; nur in der Anschauung der Zeit können beide contradictorisch einander entgegengesetzte Bestimmungen in einem Dinge, nehmlich nach einander, anzutreffen seyn). Nun muss diese Anschauung vor aller Wahrnehmung des Gegenstandes (der Veränderung eines Objects) in uns angetroffen werden (weil sie die Veränderung erst möglich macht). Die Grundsätze von den Verhältnissen der Zeit sind insgesammt apodiktisch, d. i. mit dem Bewusstseyn ihrer Nothwendigkeit verbunden, z. B. die Zeit hat nur eine Dimension; dergleichen Sätze aber können nicht empirische oder Erfahrungsurtheile seyn, noch aus solchen geschlossen werden. Denn Erfahrungsurtheile, oder Sätze, die aus der Erfahrung abgeleitet sind, haben keine apodiktische Gewissheit. Wir würden nur sagen können, so lehrt es die gemeine Wahrnehmung; nicht aber, so muss es sich verhalten. Diese Grundsätze belehren uns als Regeln, unter denen überhaupt Erfahrungen möglich sind, und belehren uns vor derselben, und nicht durch dieselbe. Der Grundsatz: zwischen zwei gegebenen Zeitpuncten giebt es nur Eine Zeit, ist auch ein solches Axiom von den Verhältnissen der Zeit. Es ist unmöglich, sich das Gegentheil davon anschaulich vorzustellen, und es ist folglich apodiktisch, oder mit dem Bewusstseyn, dass es gar nicht anders möglich ist, verbunden. Dieser Satz kann also nicht empirisch, oder aus einer Erfahrung ge-

fchloffen feyn, fonft könnte er diefe apodiktifche Gewifsheit nicht haben. Wir würden nicht fagen können: zwifchen zwei gegebenen Zeitpuncten mufs es nur eine Zeit geben. Es ift das alfo eine Regel, die ich der Erfahrung vorfchreibe, von der ich gewifs bin, dafs fie immer derfelben gemäfs feyn mufs, folglich kann ich diefe Regel nicht durch die Erfahrung haben (C. 47. f. M. I. 56. 59.).

18. Wie kann nun eine folche Anfchauung dem Gemüthe beiwohnen, die vor der Anfchauung der Gegenftände felbft vorhergehet und die Befchaffenheit derfelben beftimmt? Wie ift es möglich, dafs ich fagen kann, alle Gegenftände zwifchen zwei gegebenen Zeitpuncten müffen in einer und derfelben Zeit feyn, da ich diefe Gegenftände noch nicht angefchauet habe? In einem Dinge an fich kann die Vorftellung der Zeit nicht gegründet feyn, denn wie könnte ich mit unumftöfslicher Gewifsheit aus mir felbft wiffen, wie diefes Ding befchaffen feyn müffe? In den Erfcheinungen kann diefe Vorftellung auch nicht gegründet feyn, denn diefe find nur durch die Vorftellung der Zeit möglich. Kant fchliefst daher hieraus ganz richtig, dafs die Anfchauung der Zeit im anfchauenden Subjecte, als eine formale Befchaffenheit deffelben, von Gegenftänden afficirt zu werden, und dadurch eine unmittelbare Vorftellung d. i. Anfchauung zu bekommen, ihren Sitz habe, alfo Form des Sinnes überhaupt fei. Wenn die Zeit aber Form des Sinnes ift, fo ift fie keine Beftimmung oder Form der Dinge an fich, fondern wir find dann durch diefe Befchaffenheit unfers Anfchauungsvermögens genöthigt, uns die Gegenftände als in der Zeit befindlich vorzuftellen, deren Stoff uns afficirt. Und fo kann man fagen, die Zeit ift an fich etwas Subjectives, aber doch *a priori*, und alfo für die Erfcheinungen etwas Objectives.

19. Diefe zweite Expofition der Zeit ift nun transfcendental; denn der Begriff von der Zeit ift hier als ein Princip erklärt worden, aus dem die Möglichkeit der reinen Mechanik und anderer fynthetifchen Erkenntniffe *a priori* begreiflich ift. Die Zeit vertritt nehmlich für

dieſe Erkenntniſſe die Stelle der Erfahrung, ſo wie ich ſynthetiſche Erkenntniſſe erlange, wenn ich Erfahrungsgegenſtände anſchaue, ſo bekomme ich ſolche auch durch die Anſchauungen in der Zeit. Dieſe Erkenntniſſe ſind dadurch zugleich *a priori*, weil ſie unſerm Erkenntniſsvermögen unabtrennlich anhängen, und alſo vor aller Erfahrung hergehen.

20. Was alſo die Definitionen für die Mathematik ſind, das ſind die Expoſitionen für die Begriffe *a priori*, ſie ſind Erklärungen, die der Critiker bis auf einen gewiſſen Grad gelten läſst und bei denen er doch wegen der Ausführlichkeit noch Bedenken trägt. Denn der *a priori* gegebene Begriff kann noch viel dunkele Vorſtellungen enthalten, die wir in der Zergliederung übergehen; die Ausführlichkeit der Zergliederung eines ſolchen Begriffs bleibt immer noch zweifelhaft, und kann nur durch vielfältig zutreffende Beiſpiele vermuthlich gewiſs gemacht werden (C. 756. f.).

21. Kant behauptet nehmlich, daſs, genau zu reden, kein *a priori* gegebener Begriff, z. B. Subſtanz und ſo auch die Begriffe vom Raume und der Zeit, definirt werden kann. Denn ich kann bei denſelben niemals ſicher ſeyn, daſs die deutliche Vorſtellung eines (noch verworren) gegebenen Begriffs nun dem Gegenſtande ganz adäquat (mit ihm vollkommen übereinſtimmend) ſei. Die deutſche Sprache hat für die mannichfaltigen Arten der Erklärungen keine Worte, daher läſst Kant in der Strenge ſeiner Forderung etwas ab. Er verweigert den philoſophiſchen Erklärungen zwar den Ehrennamen der Definition, ſchränkt aber ſeine Behauptung nur darauf ein, daſs philoſophiſche Definitionen nur als Expoſitionen gegebener Begriffe analytiſch durch Zergliederung (deren Vollſtändigkeit nicht apodiktiſch gewiſs iſt) zu Stande gebracht werden, und alſo den Begriff nur erklären, dahingegen mathematiſche Definitionen ihn ſelbſt machen. (C. 756. 758). Hieraus folgt zugleich, daſs man in der Philoſophie nicht (wie in der Mathematik) die Definitionen voranſchicken müſſe, als nur etwa zum **bloſsen Verſuche**, ob man

es wohl getroffen habe. Denn, da diese Expositionen Zergliederungen gegebener Begriffe sind, so gehen diese Begriffe, obzwar nur noch verworren, voran. Die unvollständige Exposition geht vor der vollständigen her, so dass wir aus einigen Merkmalen, die wir aus einer noch unvollendeten Zergliederung gezogen haben, manches vorherschliessen können, ehe wir zur vollständigen Exposition, d. i. zur Definition gelangt sind. Mit einem Worte, in der Philosophie muss die Definition, als abgemessene Deutlichkeit, das Werk eher schliessen, als anfangen; in der Mathematik aber ist das umgekehrt, weil in dieser Wissenschaft der Begriff durch die Definition gegeben wird (C. 758. M. I. 875.).

22. Um dieses zu erläutern, wollen wir noch Kants Exposition des obersten Grundsatzes der praktischen Vernunft betrachten. Kant zeigt,

a. was er enthalte. Er schickt zu dem Ende, zum blossen Versuche, eine Erklärung dessen, was unter Grundsätzen der practischen Vernunft zu verstehen sei, voran. Praktische Grundsätze, oder Grundsätze der praktischen Vernunft, sagt er, sind Sätze, welche eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten, die mehrere praktische Regeln unter sich hat. Diese Grundsätze sind Maximen, oder bestimmen den Willen bloss subjectiv, d. h. nicht jeden Willen, sondern nur den Willen desjenigen Subjects, welches sie hat, wenn ihre Bedingung vom Subject nur als bloss für seinen Willen gültig angesehen wird. Gesetzt, ich habe gefunden, dass ich nicht besser denken kann, als früh morgens, und ich habe es mir daher zum Grundsatze gemacht, täglich sehr früh aufzustehen, um zu arbeiten; so kann dieser Grundsatz doch nur für meinen Willen, und allenfalls noch für den Willen desjenigen Subjects gültig seyn, das auch nicht besser denken kann, als früh morgens, und er ist daher eine blosse Maxime. Die Grundsätze der praktischen Vernunft sind aber praktische Gesetze, oder bestimmen den Willen objectiv, d. h. jeden Willen, wenn sie keine einschränkende Bedingung haben, sondern als für den Willen je-

des vernünftigen Wefens gültig erkannt werden (P. 80. 35. M. II. 229, 1. 181.).

23. Enthält reine Vernunft einen praktifchen Grund (d. i. einen folchen, der zur allgemeinen Willensbeftimmung hinreichend ift), fo giebt es praktifche Gefetze (oder einen folchen Gegenftand, wie wir ihn in 22 zum Verfuche beftimmt haben, der aber dann freilich auch noch andere Beftimmungen haben kann, die für uns jetzt noch dunkel find). Gäbe es aber keinen folchen praktifchen Grund in der reinen Vernunft, fo wäre unfer Begriff eines praktifchen Gefetzes leer, oder ohne Gegenftand, und folglich ein blofses Hirngefpinft, und es gäbe nur Maximen. In der praktifchen Erkenntnifs (derjenigen, welche es blofs mit Beftimmungsgründen des Willens zu thun hat) find Grundfätze, die man fich macht, darum noch nicht Gefetze, darunter man unvermeidlich ftehet. Maximen find zwar Grundfätze, aber nicht Imperativen (Regeln, die durch ein Sollen, welches die objective Nöthigung der Handlung ausdrückt, bezeichnet werden, und bedeutet, dafs, wenn Vernunft den Willen gänzlich beftimmte, die Handlung unausbleiblich nach diefer Regel gefchehen würde). Die Imperativen felbft aber, wenn fie bedingt find, d. i. nicht den Willen fchlechthin als Willen, fondern nur in Anfehung einer begehrten Wirkung beftimmen, d. i. hypothetifche Imperativen find, find zwar praktifche Vorfchriften, aber keine Gefetze. Die letztern müffen den Willen als Willen hinreichend beftimmen, mithin kategorifch feyn, fonft find es keine Gefetze (P. 35. ff. M. II. 182.).

24. Der oberfte Grundfatz der praktifchen Vernunft, oder das Grundgefetz derfelben heifst nun: handle fo, dafs die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gefetzgebung gelten könne (P. 54, M. II. 201.) Ein vernünftiges Wefen kann fich nehmlich feine Maximen nur dann als praktifche Gefetze denken, wenn fie den Willen blofs der Form nach beftimmen,

d. i. wenn nicht der Inhalt des Gefetzes, fondern dafs es Gefetz ift den Willen beftimmt. Beftimmte nehmlich der Inhalt (der Gegenftand) des Gefetzes den Willen, fo könnte das blofs durch die Luft oder Unluft gefchehen, mit welcher der Gegenftand für mich verknüpft ift, dies ift aber etwas fubjectives, und kann folglich blofs Maximen, höchftens Vorfchriften, aber keine praktifchen Gefetze geben. Folglich bleibt nichts übrig, als dafs die Form des Gefetzes, oder dafs etwas Gefetz ift, den Willen beftimmt. Alfo kann ein vernünftiges Wefen fich feine Maximen entweder gar nicht als praktifche Gefetze denken, oder nur dann, wenn fie zugleich als Principien einer allgemeinen Gefetzgebung gelten können, d. i. der Form nach den Willen beftimmen (P. 48. f. und 38. f. M. II. 192. 193. 184.).

25. Kant zeigt,

b. dafs der oberfte Grundfatz der praktifchen Vernunft gänzlich *a priori* fei, wodurch diefe Expofition metaphyfifch wird. Der oberfte Grundfatz der praktifchen Vernunft mufs eine allgemeine Beftimmung des Willens enthalten, fonft wäre er kein Gefetz, folglich kann kein Wille von der Willensbeftimmung darnach ausgefchloffen feyn, es mufs alfo, fich nicht dadurch beftimmen zu laffen, für jeden Willen moralifch (d. i. wenn man nach fittlichen Grundfätzen handeln will) unmöglich feyn, folglich mufs er objective (allgemeingültige, oder in der Sache liegende) Nothwendigkeit haben. Was aber Allgemeinheit und Nothwendigkeit hat, das kann nicht empirifch, fondern mufs *a priori* feyn, folglich ift der oberfte Grundfatz der praktifchen Vernunft *a priori*. Die reine Geometrie hat Poftulate als praktifche Sätze (z. B. von jedem Puncte bis nach jedem andern eine gerade Linie zu ziehen), die aber nichts weiter enthalten, als die Vorausfetzung, dafs man etwas thun könne, wenn man etwas thun folle. Es find alfo praktifche Regeln unter einer problematifchen Bedingung des Willens; wäre etwa einem Willen daran gelegen, von ei-

nem Puncte nach einem andern eine gerade Linie zu ziehen, fo kann diefes nicht gelehret werden durch reine Conftruction, fondern es ift der Anfang aller Conftruction, man mufs es alfo können. Ein Grundfatz der practifchen Vernunft fetzt aber keine Bedingung voraus, fondern fagt, man folle fchlechthin auf gewiffe Weife verfahren. Die praktifche Regel ift alfo unbedingt (abfolut), mithin *a priori* vorgeftellt. Denn reine, an fich praktifche Vernunft ift hier unmittelbar gefetzgebend; der Wille wird als reiner Wille, als durch die blofse Form des Gefetzes beftimmt gedacht. Die Sache ift befremdlich genug, und hat ihres gleichen in der ganzen übrigen praktifchen Erkenntnifs nicht, in der alles empirifch ift, und durch die Materie der Vorfchrift beftimmt wird. aber der Gedanke *a priori* von einer möglichen allgemeinen Gefetzgebung, der alfo blofs problematifch ift, wird, ohne von der Erfahrung oder irgend einem äufsern Willen etwas zu entlehnen, als Gefetz unbedingt geboten. Es ift eine Regel, die blofs den Willen, in Anfehung der Form feiner Maxime, *a priori* beftimmt; und da ift ein Gefetz, welches blofs zum Behuf der fubjectiven Form der Grundfätze dient, als Beftimmungsgrund durch die objective Form eines Gefetzes überhaupt, wenigftens zu denken, nicht unmöglich. Nun dringt fich diefer oberfte Grundfatz der praktifchen Vernunft uns für fich felbft auf als fynthetifcher Satz *a priori*, und man kann das Bewufstfeyn deffelben daher ein Factum der reinen Vernunft nennen, und zwar ift es das einzige Factum derfelben; fie kündigt fich durch daffelbe, als urfprünglich gefetzgebend (*fic volo*, *fic iubeo*) an (P. 55. M. II. 203.).

26. Aus diefem Satze, dafs wir das Bewufstfeyn eines unbedingt gebietenden Gefetzes haben, leitet nun Kant eine Folgerung her. Diefe Folgerung ift ungemein wichtig, und zwar vornehmlich für diefes zweite Stück unferer Expofition. Sie beftehet nehmlich aus drei Säzzen, die fo lauten:

a. Reine Vernunft ift für fich allein prak-

tifch (Willensbeftimmend); denn fie beftimmt den Willen durch die blofse Form der Gefetzmäfsigkeit. Sie ift der urfprüngliche Grund des oberften Princips der Gefetze, und fo fchwer es dem Menfchen fallen mag, diefen Gefetzen zu gehorchen, fo ift doch feine Vernunft die Gefetzgeberinn diefer Gefetze.

β. Sie giebt dem Menfchen ein allgemeines Gefetz; denn da Vernunft immer diefelbe ift, fo ift die Form der Gefetzmäfsigkeit auch für alle Menfchen diefelbe, und foll aller Willen beftimmen. Diefes Gefetz gilt alfo nicht blofs für einen, oder auch nur einige, fondern für alle, und eben diefe Allgemeinheit einer Maxime ift das Kennzeichen, dafs fie moralifch ift.

γ. Diefes allgemeine Gefetz nennen wir nun das Sittengefetz, oder Moralgefetz, das Gefetz, das uns ins Herz gefchrieben ift. Der oberfte Grundfatz diefes Sittengefetzes ift jener oberfte Grundfatz der praktifchen Vernunft. Das Sittengefetz ift nothwendig und allgemein, folglich *a priori* (P. 56. M. II. 203.).

27. Das vorher genannte Factum ift unleugbar; unfere Vernunft betrachtet fich jederzeit als *a priori* praktifch (den Willen allgemein und nothwendig beftimmend). Sie erklärt den oberften Grundfatz der praktifchen Vernunft zugleich zu einem Gefetze für alle vernünftige Wefen, fo fern fie eine reine praktifche Vernunft haben. Es fchliefst fogar das unendliche Wefen, als oberfte Intelligenz mit ein. Für Menfchen aber hat das Gefetz die Form eines Imperativs, weil man an ihnen zwar einen reinen, aber keinen heiligen Willen vorausfetzen kann. Das moralifche Gefetz ift daher bei ihnen ein Imperativ, das Verhältnifs eines folchen Willens zu diefem Gefetze ift Abhängigkeit, unter dem Namen der Verbindlichkeit, welche eine Nöthigung zu einer Handlung bedeutet, die darum Pflicht heifst, weil ein aus fub-

jectiven Urfachen entfpringender Wunfch dem reinen objectiven Beftimmungsgrunde oft entgegen feyn kann. In der allgenugfamften Intelligenz wird die Willkühr als keiner Maxime, die nicht zugleich Gefetz feyn könnte, fähig, vorgeftellt, und der ihr um deswillen zukommende Begriff der Heiligkeit fetzt fie über alle Verbindlichkeit und Pflicht hinweg. Diefe Heiligkeit des Willens ift gleichwohl eine praktifche Idee, welche nothwendig zum Urbilde dienen mufs, welchem ins Unendliche fich zu nähern das einzige ift, was allen endlichen vernünftigen Wefen zufteht (P. 56. ff. M. II. 204.).

28. Kant zeigt endlich,

c. worin fich der oberfte Grundfatz der praktifchen Vernunft von allen praktifchen Grundfätzen unterfcheidet. Die Autonomie des Willens (dafs der Wille fich felbft das Gefetz giebt) ift das alleinige Princip aller moralifchen Gefetze und der ihnen gemäfsen Pflichten, alle Heteronomie der Willkühr (dafs etwas anders als der Wille ihm das Gefetz giebt) ift der Sittlichkeit des Willens entgegen. Der Begriff der Verbindlichkeit kann daher nicht aus der Glückfeligkeit entfpringen (M. II. 205. 206. P. 58. f.).

29. Selbft die allgemeine Glückfeligkeit als Object des Begehrens kann wohl generelle (für Viele) aber nicht univerfelle (für Alle) Regeln geben, mithin können keine praktifchen Gefetze darauf gegründet werden (M. II. 209. P. 63.). Die Maxime der Selbftliebe (Klugheit) räth blofs an, das Gefetz der Sittlichkeit gebietet. Es ift aber doch ein grofser Unterfchied zwifchen dem, wozu man uns anräthig ift, und wozu wir verbindlich find (P. 64. M. I. 210.). Was Pflicht fei, bietet fich Jedermann von felbft dar; was dauerhaften Vortheil bringt, ift in Dunkel eingehüllt (M. II. 211. P. 64.).

30. Dem kategorifchen Gebote der Sittlichkeit kann man zu aller Zeit Genüge leiften, der empirifch bedingten Vorfchrift der Glückfeligkeit nur felten (M. II. 212. P.

64.). Der Betrüger im Spiel mufs wohl ein andres Richtmaafs haben, wenn er fich für einen Nichtswürdigen, als wenn er fich für einen klugen Menfchen erklärt (M. II. 213. P. 65.). Die Uebertretung eines fittlichen Gefezzes ift immer mit der Idee der Strafwürdigkeit begleitet. Nun läfst fich mit dem Begriffe einer Strafe doch gar nicht das Theilhaftigwerden der Glückfeligkeit verbinden. Strafe ift ein phyfifches Uebel, welches nach Principien einer fittlichen Gefetzgebung immer als (obwohl nicht gerade natürliche) Folge mit dem Moralifchböfen mufs verbunden feyn. Nun mufs in jeder Strafe zuerft Gerechtigkeit feyn. Wäre aber Glückfeligkeit der Zweck der Schöpfung, fo beftünde ja die Unfittlichkeit in der Strafbarkeit, und der Menfch würde dadurch fittlich, dafs er nicht geftraft würde. Vollends aber alles Strafen und Belohnen nur als das Mafchinenwerk in der Hand einer höhern Macht anzufehen, ift fichtbar ein alle Freiheit aufhebender Mechanismus ihres Willens (P. 65. ff. M. II. 214.) Aber auch das Vergnügen, welches mit dem Bewufstfeyn der Sittlichkeit unmittelbar verbunden ift, kann nicht das Princip der Sittlichkeit feyn, denn diefes Vergnügen fetzt fchon Moralität in dem Empfindenden voraus. Man kann diefe Zufriedenheit oder auch die Seelenunruhe, die mit der Immoralität unmittelbar verbunden ift, nicht vor der Erkenntnifs der Verbindlichkeit fühlen, und fie kann alfo nicht der Grund derfelben feyn (P. 67. f. M. II. 215.).

31. Es giebt folgende fechs materiale Principien der Willkühr, die eben darum keine oberften Grundfätze der Sittlichkeit feyn können: die Erziehung, die bürgerliche Verfaffung, das phyfifche Gefühl, das moralifche Gefühl, die Vollkommenheit und den Willen Gottes (M. II. 216. P. 68.). Die Erziehung und bürgerliche Verfaffung können keine praktifchen Gefetze abgeben, denn fie fetzen eine Materie (ein Object) des Begehrungsvermögens voraus, und es mangelt ihnen daher an objectiver Nothwendigkeit. Die Vollkommenheit bezieht fich auch auf ein Object des Willens, welches vor der Willensbeftimmung

durch eine praktifche Regel vorhergeht, und den Grund der Möglichkeit einer folchen enthalten mufs. Mithin ift das Princip der Vollkommenheit mit dem Princip des Willens Gottes einerlei, fie enthalten beide eine empirifche Materie der Willensbeftimmung. Folglich find alle angeführten Principien material, auch befaffen fie alle möglichen materialen Principien, die vier erftern find nehmlich die möglichen zwei äufsern und zwei innern fubjectiven, und folglich empirifchen, die beiden letztern das mögliche äufsere und innere objective und alfo rationale. Hieraus folgt, dafs das formale praktifche Princip das einzige mögliche fei, welches zum praktifchen Gefetze taugt (M. II. 217. P. 70. f.).

32. Man fieht nun aus allem vorhergehenden, dafs das Exponiren (*exponere*) darin beftehet, dafs man eine Vorftellung der Einbildungskraft *a priori* (z. B. Raum, Zeit) auf Begriffe bringt (U. 242.), oder einen durch den reinen Verftand oder durch die reine Vernunft gegebenen Begriff analytifch zergliedert (C. 758.), und dafs die Zufammenfaffung der durch die Expofition gefundenen Merkmale in eine Erklärung des Begriffs *a priori* die vollftändige Expofition deffelben genannt wird. Bei einer äfthetifchen Idee (Vorftellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlafst, ohne dafs ihr doch irgend ein beftimmter Gedanke adäquat feyn kann, z. B. von unfichtbaren Wefen, dem Tode u. f. w.) erreicht der Verftand, durch feine Begriffe, nie die ganze innere Anfchauung der Einbildungskraft, welche fie mit einer gegebenen Vorftellung verbindet. Alfo kann die äfthetifche Idee eine inexponible Vorftellung der Einbildungskraft, in ihrem freien Spiele, genannt werden. Ein unfichtbares Wefen, z. B. Gott, mag fich die Einbildungskraft noch fo lebhaft darftellen, kein Begriff kann diefe Idee jemals erreichen, darum heifst fie inexponibel (M. II. 755. U. 242.). Man kann daher die äfthetifche Idee auch eine inexponible Vorftellung der Einbildungskraft nennen, weil fie nicht kann auf Begriffe gebracht werden. Für fie ift nur das Darftellen durch die Einbildungs-

historische Erkenntniss
(*cognitio ex datis*)
die Geschichte

des Denke
die Logi

aus

über den Gegenstand der
Erfahrung
eigentliche Naturlehre

en
E

Rat
P



kraft, alfo das Talent des Dichters (U. 242. M. II. 751.).

33. Thomas Campanella verfteht unter Expofition den Beweis Eines Satzes durch klärere und gleichgeltende Sätze (*Bruckeri Hift. crit. Philofophiae Tom. IV. P. II. Period. III. Pars II. Lib. I. Cap. 8. pag.* 130.).

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. I. Th. I. Abfchn. §. 2. S. 37. ff. — §. 3. S. 40. ff. — II. Abfchn. §. 4 S. 46. ff. — §. 5. S. 48. — Methodenl. I. Hauptft. I. Abfchn. S. 756. ff.

Deff. Critik der pract. Vern. I. Th. I. Buch. I. Hauptft. §. 1. S 35. ff. — §. 4. S. 48 f. — §. 7. S. 54. ff. — §. 8. S. 58. f. — Anmerk. II. S. 64. ff. — S. 80. —

Deff. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 57. Anmerk. I. S. 240. — S. 242.

Extenfion.

f. Ausdehnung.

Ende der erften Abtheilung.

Die Figuren auf der Kupfertafel gehören

Fig.						
Fig. 7	. . .	zu	. .	Seite 453
— 10	. . .	—	. .	— 475
— 14	. . .	—	. .	— 454
— 23	. . .	—	. .	— 49
— 24	. . .	—	. .	— 228
— 25	. . .	—	. .	— 257
— 26	. . .	—	. .	— 455
— 27	. . .	—	. .	— 457

B. bedeutet Kants Anmerkungen zur Einleitung in die Critik der Urtheilskraft, in Beck's erläuterndem Auszuge aus Kants Schriften, 2r Band. Riga 1792 8.

Register,

welches dient,

das Wörterbuch als Commentar über Kants Schriften zu gebrauchen.

Die Figuren auf der Kupfertafel gehören

Fig.			Seite
Fig. 7	. . .	zu . .	Seite 453
— 10	. . .	— . .	— 475
— 14	. . .	— . .	— 454
— 23	. . .	— . .	— 49
— 24	. . .	— . .	— 228
— 25	. . .	— . .	— 257
— 26	. . .	— . .	— 455
— 27	. . .	— . .	— 457

B. bedeutet Kants Anmerkungen zur Einleitung in die Critik der Urtheilskraft, in Beck's erläuterndem Auszuge aus Kants Schriften, 2r Band. Riga 1792 8.

Register,

welches dient,

das Wörterbuch als Commentar über Kants Schriften zu gebrauchen.

Folgende Fehler sind zu verbessern.

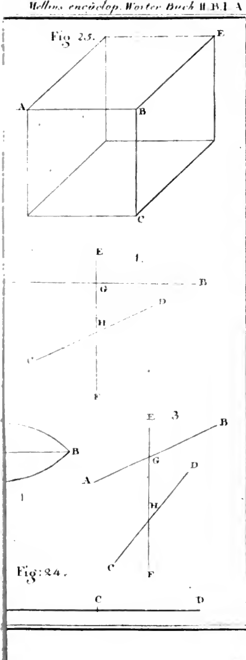
Im ersten Bande.

Seite 287 Zeile 8 v. u. statt Vorherbestimmung l. Empfindung.
— 377 — 10 v. u. — *impulsive* l. *repulsive.*
— 378 — 17 v. u. — ohne Zwischenräume l. ohne leere Zwischenräume.
— 393 — 6 v. u. — ist l. und
— 393 — 7 v. u. — oder wie weit l. wann.
— 393 — 8 v. u. — reicht l. reichen will.
— 554 — 14 v. o. — Eigenthum l. Erwerbung.
— 555 — 15 v. u. — Eigenthum l. Erwerbung.
— 677 — 15 v. u. — *offensiver* l. *ostensiver.*
— 753 — 1 v. u. — *Katharcticon* l. *Katharktikon.*
— 754 — 8 v. o. — Eigenthümlichkeit l. Sinnesart.

Im zweiten Bande.

Seite 9 Zeile 11 v. u. statt Schemo l. Schema.
— 16 — 12 v. o. — Einbildungsvermögen l. Einbildungskraft.
— 24 — 12 v. o. — die Seitenzahl muss 24 nicht 4 heissen.
— 24 — 3 v. o. — ezistirend l. existirend.
— 41 — 1 v. o. — fehlt vor dem e die Klammer der Parenthese.
— 62 — 14 v. u. — Eigenthümlichkeit, intelligible l. Sinnesart.
— 81 — 3 v. u. — Reutenberg l. Rautenberg.
— 89 — 6 v. u. — Pessidonius l. Posidonius.
— 122 — 20 v. o. — 729 l. 792.
— 125 — 14 v. u. — 727 l. 797.
— 128 — 12 v. u. — fehlt vor M. die Klammer der Parenthese st. 707 l. 807.
— 130 — 14 v. u. — S l. C.
— 150 — 2 v. u. — Akroamatisch l. Acroamatisch.
— 151 — 15 v. u. — hinter doctrinale fehlt das Komma.
— 152 — 11 v. o. — der dogmatische Unglaube l. er.
— 159 — 16 v. u. — I. l. II.
— 173 — 7 v. o. — allien l. allein.
— 179 — 9 v. u. — erfüllend l. erfüllen.
— 179 — 7 v. u. — einnehmend l. einnehmen.
— 199 — 4 v. u. — juridisch l. ethisch.
— 202 — 7 v. o. — in dem vorhergehenden Artikel l. in den Artikel Ehrbarkeit.
— 211 — 4 v. u. — I l. T.
— 226 — 6 v. o. — diese wird weggestrichen.
— 236 — 6 v. u. — 867 l. 827.
— 265 — 10 v. u. — V. l. Vorr.
— 265 — 3 v. u. — V. l. Vorr.
— 301 — 10 v. o. — I. l. II.
— 307 — 9 v. o. — Fig. 4 wird weggestrichen.

Seite 330 Zeile 14 v. u. statt gehört l. gehörte.
— 334 — 13 v. o. — hinter II fehlt ff.
— 358 — 2 v. u. — der — vor C muſs weg.
— 402 — 7 v. o. — p l. pr.
— 447 — 3 v. u. — hinter M. fehlt II.
— 468 — 8 v. o. — E l. C.
— 471 — 14 v. u. — erweitert l. erörtert.
— 475 — 12 v. u. — gleich l. zugleich.


Fig. 25.
A
B
C
E
E
1.
G
B
H
D
C
F
E
3
B
G
A
D
H
B
C
F
Fig: 24.
C
D




HW 2OWI K

